R.P. DOCTORIS AUGUSTINI DE HERRERA, ... TRACTATUS DE VOLUNTATE DEI...

Agustín : de Herrera, Baldassarre : da#S. Filippo Neri

R. P. DOCTORIS AVGVSTINI DE HERRERA,

SANCTI STEPHANI-GORMATIENSIS.

SOCIETATIS IESV.

IN VNIVERSITATE COMPLVTENSI PRI-marij Theologiæ Professoris.

TRACTATVS

DE VOLVNTATE DEI.

IN PRIMAM PARTEM SANCTI THOMÆ quæst. 19. 20. & 21.

Anno 1673.

CVM PRIVILEGIO

Compluti, Apud Franciscum Garcia Fernandez, Typographum Vniuersitatis.

Pertinet ad collegium Complutensem de Divi Nicolai Tolentini Discal
zeatorum S. P. N. Aug.ni

fr Thomas de la Madre
Bernardo Prior

Aprobacion delos Superiores.

CON licencia de los Superiores de la Religion, del Ordinarij, y del Supremo Consejo de Castilla, y aprobaciones del Doctor D. Francisco Campuzano, Catedratico de Visperas de la Vniuersidad de Alcala y del Reuerendissimo P. Fr. Francisco de los Arcos, de la Sagrada Religion de la Santissima Trinidad Redencion de Cautiuos. Prouincial q̃ ha sido, y oy Predicador de su Mageſtad, y de la junta de Calificadores de la suprema, y general Inquisicion.

Suma del Priuilegio.

TIene priuilegio el P. Doctor Aguſtin de Herrera de la Compañia de Iesus por tiempo de diez años para imprimir vn libro intitulado Tractatus de Voluntate Dei, como mas largamente conſta del teſtimonio.

Suma dela Tassa.

TAssaron los Señores del Cõsejo eſte libro intitulado Tractatus de Voluntate Dei, a seis marauedis cada pliego como conſta del teſtimonio, que dio el Secretario Gabriel de Areſti en Madrid a 17. de Agoſto de 1673.

Errata sic corrige.

PAg. 7. linea 22. verumque lege *vtrumque*. Pag. 72. semol lege *semel*. Pag. 81. atrigiſſet lege *attigiſſet*. Pag. 85. antecedente lege *antecedente*. Pag. 112. puta lege *pura*. Pag. 148. vetum lege verum. Pag. 173. ſupta lege *ſupra*. Pag. 181. pœnitus, lege *penitus*. Pag. 241. mouere lege *moueret*. Pag. 273. oprime lege *optime*. Pag 301. fircere lege *ſincere*. Pag. 305. more lege *mere* ibidem rationem formalis lege *ratio formalis*.

Doctor D. Franciſcus Ignatius de Porres,
Corrector Vniuerſitatis.

§ 3 INDEX

INDEX QVAESTIONVM, & SECtionum,

QVÆST. I.

De existentia Diuinæ Voluntatis, de eiusque cum existentia Diuina identitate, & distinctione.

QVÆST. II.

Quã ratione Diuina voluntas cum essentia diuina identificetur.

QVÆST.

QVÆST. III.

Vtrum Intellectus diuinus habeat rationem principij virtualis vel rationem potentiæ?

QVÆST. IV.

De obiecto materiali increato diuinæ voluntatis.

QVÆST. V.

De obiecto materiali creato diuinæ voluntatis.

QVÆST. VI.

De obiecto formali increato diuinæ voluntatis.

QVÆST. VII.

De obiecto formali creato diuinæ voluntatis.

QVÆST.

QVÆST. VIII.

De laudabilitate morali diuinarum electionum.

QVÆST. IX.

Vtrum Deus sit aliqua ratione necessitatus ad se amandum, & primo: an sit metaphysice necessitatus?

QVÆST. X.

De necessitate morali in genere.

QVÆST. XI.

Vtrū Deus sit aliqua ratione necessitatus ad decernēdas creaturas?

QVÆST.

QVÆST. XII.

De desiderio gaudio, & amore stricto.

QVÆST. XIII.

De natura aliorum affectuum diuinorum.

QVÆST. XIV.

De proprietatibus diuinæ voluntatis, & primo de libertate.

QVÆST. XV.

Qua ratione decretum diuinum liberum constituatur?

QVÆST.

TRACTATVS DE VOLVNTATE DEI.

DE VOLVNTATE DIVINA AGVNT MAgister in 1. à dist. 45. vsque ad 48. vbi eius Interpretes: inter quos D. Thomas: qui iterum de hac re agit. 1. p. quæst. 19. ad 21. Ad quem locum omnes eius Interpretes, quos passim apud quemque citatos reperies.

QVÆST. I.

De existentia Diuinæ Voluntatis, de eiusque cum existentia Diuina identitate, & distinctione.

CVM EVIDENS SIT DEVM VOLVNTATE gaudere, breuiter, hac statuta veritate, secūdam quæstionis partem magis ex professo examinabimus.

SECTIO I.

Statuitur Voluntas Diuina, & ratio D. Thomæ ad eam probandam expenditur.

1 VOluntas hic accipitur præcisse pro facultate, seu capacitate volendi actualiter: non prout facultas, & capacitas, dicunt veram, & realem potentiam distinctam ab actuali volitio-

ne, siue à principio volente, sed præcisse quatenus *facultas* dicit non repugnantiam volendi actualiter. Qua propter, si semel adstruatur in Deo actualiter *velle*, aut amare obiecta, rectè deducitur in Deo voluntas: hoc est facultas volendi huiuscemodi obiecta.

2 Præterea supponenda est definitio voluntatis, prout ab appetitu sensitiuo distinguitur. Est ergo voluntas secundum Aristotelem lib. 1. Reth. cap. 10. *Appetitus boni cum ratione* idest *appetitus rationalis, siue prosequutiuus obiecti, vt propositi per rationem*. Ex quibus infertur voluntatem, rigorose loquendo, esse *facultatem prosequendi obiectum vt per rationem propositum*: volitionem autem, ipsam *prosequutionem obiecti, vt per rationem* (hoc est per intellectum) *propositi*. Quo sufficienter distinguitur voluntas ab appetitu sensitiuo: qui non prosequitur obiectum, vt per rationem propositum; sed vt propositum per sensus. Sumitur hìc *prosequutio* non prout à fuga distinguitur; sed prout ad omnem tendentiam voluntatis extenditur, siuè sit amor, qui volitio nuncupatur, siue fuga, quæ dicitur nolitio.

3 Diuinæ voluntatis existentia nihil clarius: eo enim vsque omnibus nota est, vt nemo eã hucusque negauerit nisi Atheus: nec vsquam, aut ex hæreticorum, aut ex Philosophorum colluvie eam expresse inficiatus quisquam fuit, licet enim Albertus in commentarijs in librum de causis apud Carthus. 1, dist. 45. quæst. 1. colum. 3. tribuat Arist. Auicæ. Auerroi Porphyrio, & Theophrastro errorem negantem Deo voluntatem, nihilominus hi Authores in re non voluntatem, sed anxietatem, aliasque imperfectiones Diuinæ voluntati negauere, vt ipse Albertus postea fatetur.

4 Dari in Deo voluntatem ex tota fere Scriptura constat; siquidem vix in ea pagina vlla est, in qua Deo non tribuatur, aut voluntas in genere, aut aliqua species affectus: cuius nulla melior est probatio, quam Sacrorum bibliorum lectio. Nec huic veritati obstat Deo sæpè in scriptura tribui pœnitentiam, & alios affectus, qui metaphoricè duntaxat Deo competere possunt. Hoc, inquam, non obstat, quo minus voluntas proprie in Deo reperiatur: siquidem ex ipsis scripturæ locis constat diuersimode hos affectus Deo competere: præsertim cum pœnitentia, & alij huius generis affectus Dei maiestatem dedeceant, voluntas vero adeo diuinæ excellentiæ propria sit, vt, illa non intellecta, Diuina attributa nequaquam percipiantur. Vtrum vero, seu qua ratione hæc veritas, vtpote in scriptura contenta, posit fide credi, cum sit veritas, & lumine naturæ nota, & ad assensum fidei necessario præsuppo-

ponenda videatur: difficultas est ad tractatum de fide spectans; ideoque ab illius examine modo abstinendum iudicaui.

5 Patet hæc veritas lumine naturæ: siquidem ipso duntaxat prælucente constat Deum existere, supremum rerum artificem, prudentissimum, & sapientissimum cœli, & terræ moderatorem, libertate gaudentem, alijsque attributis, & perfectionibus præditum. Quæ omnia perfectissimam in Deo voluntatē cōuincūt.

6 Constat etiam ex communi omnium gentium consensu, quæ, quātumvis stolidæ, & barbaræ, sua numina sacrificijs, & orationibus propitiare optāt, & curant: omnes ergo voluntatem in Deo orationibus, & sacrificijs propitiabilem agnoscunt.

7 Aliter D. Th. hic q. 19. art. 1. probat in Deo esse voluntatē, quia est intellectus: quodquidem iam in antecedentibus probauerat. Quod autem ex intellectu inferatur voluntas, siue volitiuū ex intellectivo, ita probat. *Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam ita intellectus intelligens actu per suam formā intelligibilem. Qualibet autē res ad suā formam naturalem hanc habet habitudinē, vt quando non habet ipsam, tendat in eam, & quādo habet ipsam, quiescat in ea: & idem est de qualibet perfectione naturali quod est bonū naturæ. Vnde, & natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, vt scilicet, quando habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum: & vtrumque pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet habente intellectū est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.*

8 Hæc verba D. Th. aliter, & aliter authores interpretantur: & nemo fere est, qui suā peculiarē ratiocinationē D. Th. nō tribuat, vt sibi de proprio ingenio simul, ac de Angelici Præceptoris suscepto plaudat patrocinio, cū reuera quos fabricātur discursus D. Th. nō sint. Censeo ergo discursum D. Th. nō demōstratiue, sed, vt ait P. Vazq. expendens interpretationē Caietani, solū a paritate, & per modū cōgruentiæ procedere. Sic igitur intelligo D. Th.

9 Angelicus Præceptor arguit ab appetitu innato ad appetitū elicitum in hunc modū. Primo statuit appetitū innatum in formā per quam res vltimo constituitur: v.g. appetitum innatum materiæ in formam substantialem. Postea vero addit similem appetitum innatum in esse rei, iam per formam constitutæ, in quamlibet aliam perfectionem sibi cōnaturalem. Hoc supposito, arguit a paritate hac ratione. Sicuti materia v.g. est in actu per formam substantialem, ita intellectus intelligens constituitur in actu per

intellectionem. Ergo sicuti res constituta per suam formam substantialem ulterius appetit innatê bonum physicum physicè connaturale huic rei, vt per formam naturalem constitutæ, ita similiter intellectiuum, vt constitutum intelligens per intellectionem, appeteret appetitu elicito, & intentionali bonum, quod ex vi intellectionis intentionaliter bonum est. Ac si diceret D. Thomas. Cuilibet formæ respondet appetitus proportionatus formæ, & bono, quâ debet appeti. Ergo intellectioni, quæ est forma intentionalis, & elicita respectu boni intentionaliter propositi per ipsam, respondere debet appetitus intentionalis, & elicitus; qui quidem appetitus ad genus volitiui spectans est.

10 Hoc argumentum, vt iacet, non demonstrationem, aut metaphysicam continet illationem: siquidem ex appetitu innato congruenter duntaxat; minime vero metaphysice appetitus elicitus infertur. Quod enim formæ cuilibet respondere debeat appetitus ipsi, & bono appetendo proportionatus, magnam continet latitudinem, cum proportio aliter, & aliter explicari valeat; si enim proportio ita explicanda sit, vt si bonum sit intentionaliter bonum, formaque intentionalis, appetitus quoque intentionalis esse debeat, potest absolute negari eiusmodi proportionem inter appetitum, & formam reperiri debere.

11 Vtque hoc clarius pateat, D. Thomæ rationem ad vrgentiorem cū Herice redigam formam. Sermo igitur sit, non de qualibet indiscriminatim intellectione, sed de ea, qua Deus se ipsum, vt infinite bonum euidenter, & infallibiliter cognoscit, per quam non solum Deus physice possidet suum esse (siquidem supponitur, quo videtur Patri Herice argumentum roborari, essentiam Diuinam per intellectionem necessariam constitui) verumetiam intentionaliter possidet.

12 Hac ratione videtur D. Thomæ argumentum acrius vrgere; Deus enim per intellectionem constitutiuam Dei possidet summum bonum, vtique se ipsum physice, & intentionaliter. Tunc sic. Qua proportione qualibet res possidet suum esse perfectum, gaudet, & quiescit in tali possessione: siquidem *qualibet res ad ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, vt quando non habet ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam, quiescat in ea.* Sed Deus vi intellectionis sui esse, per quam in esse talis constituitur, possidet se ipsum, non solum physicè; sed intentionaliter: Ergo non solum physice, verum etiam intentionaliter gaudet in tali bono possesso, quiescitque data eiusmodi possessione.

At

At gaudere intentionaliter prosequutiue, prout distinguitur à gaudio, & quiete physicis, est ferri volitiue in obiectum. Ergo Deus habet gaudium, seu appetitum ad genus volitiui pertinentem.

13 Verum hac ratione etiam propositum argumentum cōgruentiæ terminos non egreditur: potest enim responderi maiorem propositionem non ita intelligendam esse, vt appetitus gaudij ita sit proportionatus cum bono, vt excedat limites gaudij innati, sed ita, vt intra sphæram gaudij innati proportionetur, tum cum bono possesso, tum cum illius possessione. Proportionatur igitur cum bono, quatenus est gaudium de illo, prout ab alijs bonis distincto. Proportionatur autem cum possessione, non quatenus non sit innatum; sed quatenus identificatur cum possessione, quæ & physica, & intentionalis possessio est. Aliam vero proportionem exigere, congruenter; non vero metaphysicè infertur.

P. Ribadeneira tract. de Vol. disp. 1. cap. 1. censet hanc S. Thomæ ratiocinationem, vt contractam ad Deum metaphysicam efficaciam continere. Verum, licet asserat argumenti D. Thomæ defensorem agere, longe ab Angelici Doctoris mente suum argumentum distat, nec cum ea aliquam contrahit affinitatem, vt cuilibet vnum cum altero conferenti notum erit. Sed, hoc posito scrupulo, ita cum Durando volitiuum ex intellectiuo in Deo tentamus inferre.

14 Intellectiuum perfectissimum in linea intellectiui inest necessario volitiuum; sed Deus est perfectissime intellectiuus in linea intellectiui. Ergo est volitiuus. Maior, in qua est difficultas, probatur. Ad intellectiuum perfectissimum in linea intellectiui spectat intelligere obiectum per intellectionem inclinantem, & mouentem ad prosequendum obiectum iuxta meritum, & dignitatem illius. Sed ex hoc infertur volitiuum, vt ex se patet. Ergo in perfectissimo intellectiuo volitiuum infertur. Maior probatur. Ad rationem perfectissimæ intellectionis spectat gaudere vi inclinatiua ad amorem iuxta meritum obiecti. Ergo ad perfectissimum intellectiuum spectat intelligere obiectum per intellectionem inclinantem, & mouentem ad amorem. Antecedens ex eo probatur, quod vnum ex præcipuis muneribus intellectionis sit mouere ad prosequutionem obiecti. Ergo si intellectio omni sua gaudet perfectione, debet esse potens mouere, & inclinare ad amorem. Ex quo infertur rationem volitiui non inferri in Deo solum ex omnimoda perfectione, quam habere debet, quatenus habet omnes per-

fectiones, & attributa, verumetiam ex perfectione gradus intellectiui, quatenus talis.

15 Hæc ratio mihi non omnino placet: quia non efficaciter probatur pertinere ad perfectionem intellectionis in esse talis, inclinare ad amorem. Ex duplici enim capite prouenire potest intellectionem ad amorem non inclinare: vel ex eo quod non repræsentet in obiecto sufficientem bonitatem, siuè sufficiente claritate, & intensione, vt ametur: vel quia intellectus, siuè anima, cui eam bonitatem repræsentat, ex se sit incapax amandi. Ad perfectionem igitur intellectionis in esse talis spectat ne ex primo capite vis inclinatiua deficiat; ne autem deficiat ex secundo capite, nescio vnde plusquam congruenter probetur.

16 Declaratur vlterius. Semel supposito non esse de ratione intellectionis, vt sic, gaudere vi inclinatiua ad amorem, eatenus ad perfectionem intellectionis vt talis hæc pertineret vis, quatenus contineretur in maiore, siuè claritate, siuè intensione, siuè viuacitate, siuè in alio prædicato proprio intellectionis, vt talis. Cum autem possit dici ex eo intellectionem inclinare non posse, non ex defectu claritatis, &c. sed ex defectu potestatis subiecti, cui obiectum repræsentatur, non est cur hoc prædicatum ad perfectionem intellectionis reduplicatiue vt talis pertineat. Asserere autem ad perfectionem intellectionis vt talis spectare afficere necessario subiectum volitiuum, gratis omnino dicitur. Ex quo fit munus intellectionis vt talis non esse absolutè inclinare ad amorem; sed inclinare supposita capacitate subiecti, siuè inclinare nō complete; sed inchoate: quatenus ad intellectionem spectat ne deficiat inclinatio ex eo quod, vel sufficiens bonitas, vel sufficiente claritate non proponatur.

SECT. II.

Vtrum ex intellectiuo volitiuum legitime inferatur?

17 TRia possunt sub præfixo titulo in quæstionem vocari. Primum. An possit dari intellectiuum veritatis præcisse speculatiuæ, quin bonitatis, aut malitiæ repræsentatiuum sit? Vel potius omne intellectiuum repræsentatiuum sit alicuius boni? Secundum. An eo ipso, quod detur intellectiuum alicuius boni, debeat esse volitiuum illius? Tertium. An omnis cognitio repræsentans bonum potentiæ volitiuæ, possit mouere ad amorem illius?

18 Circa primum: censeo non repugnare intellectum, qui solum repræsentatiuus sit veritatis omnino speculatiuæ, v.g. *bis duo sunt quatuor*, quin bonitatem, aut malitiam, vt tales repræsentet. Ratio vnica est non apparere repugnantiam in eiusmodi cognoscitiuo limitato: quare non est cur existere non valeat. Præterea hæc veritas: *bis duo sunt quatuor* distinguitur ab alijs veritatibus practicis, nec in esse veritatis ab illis dependens est. Ergo potest cognosci, alijs veritatibus ignoratis. Sicut igitur hæc veritas absque alijs cognosci valet, cur repugnabit intellectus, qui ad hanc duntaxat veritatem posit terminari?

19 P. Quiros oppositum defendit tract. de Vol disp. 56. sect. 3. à num. 24. Sic igitur arguit. Omnis cognitio alicuius obiecti v.g. obiecti A. repræsentat se ipsam, vt in cognoscente. At hoc est repræsentare bonum vt tale. Ergo omnis cognitio repræsentat bonum vt tale. Consequentia est legitima. Et minor videtur certa. Tum quia cognoscere obiectum, bonum est cognoscenti, tum quia, cum repræsentet ipsum cognoscentem, vt secum identificatum, cognoscet se vt quid conueniens, & bonum sibi.

20 Iam vero maior, in qua est præcipua difficultas, probatur. Omnis cognitio, quantumvis speculatiua, eo ipso quod reddat cognoscens subiectum, notificat illi se ipsam. Ergo cognoscit cognitionem, vt se afficientem. Antecedens multis ostendere conatur. Primo, quia nihil est magis notius cognoscenti, quam se cognoscere. Secundo, quia implicat me cognoscere obiectum, & simul iudicare me obiectum non cognoscere; sed cognitio, quæ excludit me non cognoscere, debet cognoscere oppositum. Ergo semper, quando cognosco, cognosco etiam me cognoscere. Tertio, quia, cognita ea veritate, possum, si interroger, affirmare me cognoscere, sicuti possum reddere rationem de ipsa veritate. Sicut ergo ex hac memoria recte infertur me veritatem cognouisse: pariter ex memoria de eo, quod cognouerim, infertur me reflexe me ipsum vt cognoscentem cognouisse. Quarto: quia omnis propositio consignificat tempus. Ergo hæc cognitio v. g. *Petrus currit* (& idem proportione seruata dicendum est de alijs) significat Petrum currere duratione nunc mihi cum propositionem profero præsenti. Ergo cognoscit cursum Petri, vt coexistentem mihi, reduplicatiue, vt concipienti, & proferenti propositionē. Igitur per talē propositionē cognosco reflexe me talē propositionē habere.

21 Respondeo falsum esse omnē cognitionem repræsentare ipsam vt in cognoscente; quādoquidē ne in cognitionibus quidē

modo existentibus compertum est, nedum in possibilibus. Ad primam probationem: nego nihil magis notum esse cognoscenti, quã se cognoscere; quia se cognoscere ex vi præcisè cognitionis obiecti, notum non est. Ad primam probationem respondeo primò admittendo non posse simul me cognoscere obiectum, & simul negare me illud cognoscere. Hoc autem non ex eo est, quod cognitio obiecti sit etiam formaliter cognitio sui; sed quia cognitio obiecti relinquit species sui, quæ licet non de facto excitent cognitionem intellectionis, impediunt tamen, quò minus aliæ species excitent cognitionem negantem existentiam intellectionis. Respondeo secundo negando non posse simul me cognoscere obiectum, & negare me esse actu cognoscentem: licet enim cognitione, quæ de facto sunt, relinquant species sui sufficientes, vt, media attentione, excitent cognitionem ipsius cognitionis, nō est cur in alia prouidentia non possit dari cognitio obiecti A. v.g. quin hæc cognitio relinquat species, quæ sufficiant ad impediendam negationem cognitionis, nedum ad eiusmodi cognitionem affirmandam.

22 Ad tertiam probationem respondeo eodem modo: nimirum in præsenti prouidentia me posse, si interroger, rationem reddere, non solum obiecti, verumetiam cognitionis, vel quia de facto cognitio reflectit supra se, vel quia (quod verius puto) ipsa cognitio, posita denuo attentione, potest excitare cognitionem sui, quin ipsa cognitio reflectat supra se. Nego tamen in omni prouidentia posse interrogatum rationem reddere suæ cognitionis; nec video, qua ratione id efficaciter probetur. Ad quartam probationem respondeo primò: falsum esse omnem cognitionem esse consignificatiuam temporis. Potest enim affirmari existentia cursus secundum se, omnino à tempore præscindendo, quod quidem, vel in præsenti prouidentia à pluribus authoribus, præsertim RR. conceditur. Quando vero Philosophus verbum definiuit per temporis consignificationem, non definiuit verbum in tota sua latitudine, sed verbum vocale, quo de facto vtimur in nostris propositionibus. De facto enim semper affirmamus prædicatum subiecto conuenire aliquo tempore, siue determinate, siuè vage, siuè hac, vel illa ratione accepto.

23 Præterquam quod posset concedi omnem cognitionem reflectere supra se, vtique cognoscẽdo se ipsam, vt in cognoscente; implicite tamen, & in obliquo, adeoque confuse, vt non possit excitare affectum erga se ipsam. Quãdo autem inquirimus, an omnis intellectus possit repræsentare bonum, *vt bonum*, ly *vt*

bonum,

bonum, quod reduplicatur, significat ita cognosci bonitatem, vt ex modo cognoscendi non deficiat quod requiritur ad excitandũ amorem. Quando igitur, cognita hac veritate, v.g. *bis duo sunt quatuor*, cognoscitur etiam cognitio, vt in cognoscente; adeo confusse, tepide, & implicite cognoscens attingitur à se ipso, vt ex vi huius, adhuc admissa potentia volitiua, nisi alia viuidior ex noua attentione excitetur, nequeat voluntas ad amandum inclinari. Quapropter hac ratione cognosci bonum, non infert volitiuum inferri ex cognoscitiuo, quod est intentum aduersariorum.

24 Obijcitur secundo ab alijs. Intellectus, vt præcisse intellectus est, est cognoscitiuus omnis veri. Sed bonitas, vt talis; est quid verum; ergo bonitas est cognoscibilis ab intellectu, vt præcisse intellectus est. Consequẽtia est bona, & minor certa. Maior probatur. Obiectum intellectus, vt intellectus est, est verum vniuersaliter acceptum. Ergo omne verum est obiectum intellectus, vt præcisse intellectus est. Facile respondeo negando maiorem; quia, vt bene aduertit Quiros, hæc ratio petit principium. Qui enim defendunt posse esse intellectum non cognoscitiuum omnis obiecti veri ab alio intellectu cognoscibilis, eo ipso formaliter defendit obiectum huius intellectus non esse verum vniuersaliter acceptum; sed contractum ad eas differentias, quæ ab hoc intellectu cognoscibiles sunt.

25 Obijcitur tertio omnis intellectus est spiritualis. Ergo excludens omnem materiã. Ergo est cognoscitiuus omnis obiecti. Hæc cõsequẽtia probatur. Limitatio in vi cognoscitiua prouenire debet à materia. Ergo vbi nulla est materia, nulla limitatio inuenietur. Respondeo, concesso primo enthimemate, negando secundam consequentiam. Ad probationem nego, quod omnis limitatio vis cognoscitiuæ à materia proueniat: vel quia vis cognoscitiva non fundatur in immaterialitate, vel quia, licet in illa fundaretur, quatenus ex immaterialitate potentia inferretur cognoscitiua; non tamen ex omni immaterialitate, siue ex exclusione omnis materiæ, inferretur potentia cognoscitiua omnis obiecti, quia immaterialitas, quæ est exclusio omnis materiæ, infert vim intellectiuam, non tamen cum hac, vel illa extensione ex parte obiecti. Hoc enim voluntarie omnino dicitur.

26 Obijcitur quarto. Si aliquod daretur intellectiuum alicuius obiecti, quod non esset intellectiuum omnis obiecti, plura sequerentur absurda. Etenim primo non repugnaret Angelus, qui eleuari posset ad credendum hoc obiectum, non vero illud. Secundo

do dari posset substantia intellectiua, quæ cognosceret abstractiue Michaelem, & non posset eleuari ad illud intuendum. Tertio posset etiam quisquam existimare animam Deiparę, & Christi Domini non potuisse eleuari ad altiorem visionem, quam de facto habuere. Et denique quarto possibilis esset animus rationalis, qui eleuari non posset ad intuendum Deum, consequenterque non posset habere beatitudinem supernaturalem, nec eam, vt vltimum finem desiderare. Ex quo iterum deduceretur male inferri possibilitatẽ visionis beatificæ ex desiderio illius.

27 Hęc omnia parum vrgent: concedo enim primum, & secundum inferri, non enim absurdum reputo. Ad tertium dico ex decentia personæ, tum Deiparæ, tum Christi Domini, prudenter nos iudicare potuisse animum vnius, & alterius ad perfectiores visiones eleuari, nõ vero id ex ratione metaphysica inferri. Ad quartum respondeo similiter concedendo posse dari creaturam rationalem, cuius vltimus finis non sit Deum clare videri. Ex inde tamẽ non deducitur male ex desiderio visionis inferri eius possibilitatẽ: quasi hæc natura rationalis haberet desideriũ videndi Deũ, non tamẽ posset: facile enim potest responderi hanc creaturã nõ desiderare visionem claram; sed eam cognitionem perfectissimam in linea cognitionis abstractiuæ, cuius esset capax. Qua autem ratione ex desiderio visionis eius possibilitas inferatur, non est huius loci examinare.

28 Ob. 5. Augustinum lib. contra Iulianum cap. 3. vbi ex eo quod natura humana intellectualis sit, infert posse eleuari ad credendum assensu supernaturali fidei. Ergo ex intellectu vt sic infertur vis cognoscitiua cognitione supernaturali. Ergo & vis cognoscitiua cuiuslibet obiecti, cum solum in hac vniuersalitate possit illatio fundari. Confirmatur ex Fulgentio Augustini descipulo, de Incarnatione, & gratia Christi cap. 22. & 24. vbi solum creaturas irrationales excludit à capacitate eleuationis ad credendum, & videndum Deum. Ergo omnis creatura non irrationalis, nempe intellectualis, eo ipso quod intellectualis sit, est capax videndi Deum, consequenterque erit capax percipiendi quodlibet obiectum ob rationem iam traditam.

29 Respondeo Augustinum solum voluisse excludere à capacitate eleuationis creaturas irrationales: ideoque ex intellectualitate eam capacitatem intulisse: non quidem positiuè, sed negatiuè: hoc est asseruisse proprium esse naturæ intellectualis posse eleuari: non proprium, quod conueniat omni; sed proprium, quod

con-

conueniat illi soli. Hoc constat ex ipsis verbis Augustini : contra Iulianum, vbi hęc habet. *Bonam dicis hominis naturam, quæ talis gratiæ opitulationem meretur. Quod gratanter audirem, si hoc propterea quia rationalis natura est, diceres. Neque enim gratia lapidibus, aut lignis pecoribusque præstatur; sed qui ia imago Dei est, meretur homo gratiam; non tamen vt eius bona voluntas possit præcedere sine gratia.* Ecce quomodo solum contendit donum eleuationis negari irrationalibus. Solum ergo naturæ rationali propriam statuit eleuationem, quatenus negat irrationali naturæ; non vero quatenus omni naturæ rationali concedat.

30 Fulgentius nihil habet contra nos. Solum enim negat creaturas irrationales posse eleuari. Posse autem omnem creaturam rationalem ad supernaturales actus eleuari, haud leuiter insinuat, vt ipsum legenti constabit.

31 Circa secundum dubium: vtrum videlicet omne intellectiuum boni, expresse vt talis, sit volitiuum? Censeo non rectè ex intellectiuo boni, vt talis metaphysicè volitiuum inferri. Nullam enim inuenio rationem, qua efficaciter eam illationem conuincat, vt videbimus aduersariorum rationes sigillatim soluendo.

32 Ob. 1. cum PP. Antonio Perez, & Quiros. Obiectū repræsentatum, vt bonum, siuè verè, siuè falsò, ipsa repræsentatione constituitur amabile ab eo, cui repræsentatur, vt bonum. Ergo cognoscens obiectum, vt bonum, potest illud amare. Probatur antecedens. Obiectum repræsentatum, vt bonum siuè verè siuè falsò, ipsa repræsentatione constituitur bonum cognoscenti. Ergo amabile à cognoscente Probatur consequentia. Obiectum bonum, & amabile, ab eo est amabile, cui bonum est, potius quam ab eo, cui bonum non est. Sed obiectum repræsentatum vt bonum, si constituitur vi repræsentationis bonum, constituitur bonum cognoscenti potius quam non cognoscenti. Ergo si obiectum cōstituitur per repræsentationem bonum, & amabile, constituetur bonum, & amabile cognoscenti.

33 Cæterum obiectum constitui bonum per ipsam repræsentationem boni vt boni, probatur. Quilibet iudicans obiectum esse bonum, statim inferre potest illud esse amandum, & prosequendum. Ergo ratio boni apparentis in suo conceptu, saltem implicito, inuoluit conuenientiam ad apprehendentem, atque etiam appetibilitatem. Deinde mala apprehensa vt bona, amantur à nobis; & è contra bona apprehensa vt mala fugiuntur. Signum ergo

ergo est apparentiam tribuere obiecto rationem aliquam conuenientis, aut disconuenientis. Denique bonum, & malum moraliter constituitur per æstimationem, & iudicium. Ergo ipsa apparentia est boni, & mali constitutiua.

34 Denique appetibilitatem constitutam per iudicium debere esse appetibilitatem per voluntatem, probatur sic. Appetitus prosequutiuus boni constitutus in esse talis per apparentiam, non est appetitus innatus. Ergo elicitus, & voluntarius. Probatur antecedens. Appetitus innatus non potest appetere bonum propter apparentiam, sed propter realitatem: alioquin appetitus innatus posset appetere bonum falsum apprehensum vt bonum, quod est absurdum: solus enim appetitus voluntarius, & elicitus potest ferri in bonum falsum: siquidem appetitus innatus invariabilis est: & consequenter respicit bonum per se immutabile: quale non est quod à cognitione procedit.

35 Multa continentur in hoc argumento examine digna. Tria præcipuè continet. Primum, omne bonum esse appetibile ab eo, cui bonum est. Secundum quodlibet obiectum constitui bonum per apparentiam boni vt boni. Tertium, appetitum, qui infertur ex bono vt apparenti, non debere esse innatum, sed voluntarium, & elicitum. Omne bonum reale, physicum, & verum respectu alicuius esse appetibile ab eo, cui bonum est, siuè appetitu innato, siuè elicito, verum est: quia omnis natura in bonum sibi physicè, & realiter conueniens inclinatur innatè: per desiderium quidē, quando non habet; per gaudium autem quando possidet illud. Cæterum omne bonum, non physicè, sed apparenter bonum, esse amabile: opus habet distinctione. Si enim per apparentiam constituatur in esse boni moralis, sicuti quando opus malum repræsentatur inculpabiliter vt bonum, & gratum Deo: tunc quidem habebit amabilitatem intrinsecam; non tamen necessario amabilitate extrinseca gaudebit. Hoc est, dignum erit illud obiectum prout ita propositum quod ametur. At vero, quod ex parte cognoscentis sit capacitas, & potestas vt ametur, minimè infertur ex eo quod bonum moraliter sit. Si vero obiectum appareat bonum, non moraliter, sed in alia linea; v. g. repræsentatur cibus vt delectabilis. Tunc illud obiectum ita propositum erit amabile ex suppositione capacitatis subiectiuæ ad amandum; non vero erit absolutè, & proximè amabile. Nec video qua ratione ex apparentia bonitatis amabilitas proxima, & absoluta ab adversarijs efficaciter probetur.

36 Secundum, quod in hoc argumento continetur: nimi m omne obiectum constitui bonum per apparentiam boni, etiā quiuocatione laborat. Vel enim loquuntur prædicti AA. de bo vero, & reali, vel de bono apparenti. Hoc secundum dubitari ne it. Quid enim aliud est apparere bonum, vt bonum, quam esse num apparens. At vero esse bonum præcisse apparens sufficere sit verè bonum, nec aduersarij probant, nec probare vnquam terunt. Nec refert nos ex apparentia boni statim inferre illud amabile: quia illud falsô inferimus, vtpotè ex falso anteceden. Veluti si quis falso iudicaret Petrum currere, rectè; sed falso in ret se mouere. Sic igitur in nostro casu. Præterea bonum morale stitui per æstimationem, & iudicium, verum est: quia hoc est oprium boni moralis, conuenire videlicet cum conscientiæ dic mine. Hoc vero minime euenit in alijs bonis.

37 Si vero cognitio obiecti vt boni sufficeret ad consti ndum obiectum bonum verè, & realiter: nescio quare non pos concedi naturæ prout sic cognoscenti appetitus innatus in il bonum: non inquam appetitus innatus adæquatē cum natura ndum se identificatus, sed identificatus cum natura reduplica vt cognoscente. Obijcere autem aduersus hunc appetitum in um illud bonum non esse verum bonum, sed duntaxat apparēs, contra id ipsum, quod aduersarij supponunt: nimirum per repræ ationem boni constitui obiectum vere, & realiter bonum. Nec oc appetitu esset variabilitas, quæ obstaret rationi appetitus iti. Cum enim hic appetitus non inueniretur in natura secun se, sed prout tali cognitione affecta: & natura prout tali cog one affecta necessario appeteret innatè illud bonum: hinc fie on habere variabilitatem oppositam appetitui innato.

38 Ex dictis constat ferè nullam esse propositionem in osito argumento, quæ, si absolutè, & absque restrictione acci ır, falsa non sit. Falsum enim est omne obiectum repræsenta vt bonum constitui bonum per ipsam repræsentationem. Fal- tiam est omne bonum in quacumque linea esse absolutê ama- b eo, cui bonum est. Et denique falsum est, (semel supposito ðum constitui bonum per ipsam repræsentationem) appetitū onitatem sequutum non posse esse innatum. Id circo ex om- te argumentum propositum inefficax est.

39 Ob. 2. cum Aldrete. De ratione cognoscentis bonum num, quocumque alio præcisso, est inclinari, & allici ad aman obiectum. Ergo de ratione cognoscentis bonum vt bonum,

est

est posse amare bonum: alioquin inclinaretur in aliquid sibi impossibile. Antecedens probatur. Cognitio inclinat in amoré, quia est in natura, quæ per illam redditur cognoscens, independenter à quauis alia causa. Ergo de ratione cognoscentis bonum vt bonū, quocumque alio præcisso, est inclinari, & allici ad amandum obiectum. Probatur antecedens. Qui cognoscit bonum vt bonum, experitur suam inclinationem ad amandum obiectum. Sed hoc solū potest esse quia experitur suam cognitionem. Ergo cognitio quatenus præcisse est in natura, quæ per illam redditur cognoscens, Independenter à quauis alia causa, inclinat ad amorem.

40 Respondeo negando antecedens: quia ad inclinationem ex vi cognitionis, requiritur capacitas in subiecto. Ad probationem nego similiter antecedens propter eandem rationem. Ad huius probationem admissa Maiore, distinguo Minorem. Hoc solum potest esse quia experitur cognitionem vt cumque, nego: cognitionem vel se ipsa informantem subiectum capax amandi, vel cognitionem reduplicatiuê vt informantem subiectum capax, concedo Minorem. Et nego consequentiam.

41 Itaque duplex est in philosophia sententia: alia, quæ asserit dari speciem expressam se ipsa informantem subiectum, reddentemque illud intelligens, ita vt quæ informat hoc subiectum, nequeat vel de potentia absoluta aliud informare: alia est sententia, quæ asserit speciem expressam ita medio alio subiectum informare; & ab illo dependere, vt hæc eadem species expressa aliud informare subiectum, ab alioque dependere possit. In prima ergo sententia dicendum est nos experiri inclinationem ad amandum identificatam adæquatê cum cognitione: cum cognitione vtique informante se ipsa subiectum capax amandi. In alia vero sententia dicendum est nos experiri cognitionem, non secundum se; sed reduplicatiuê vt informantem subiectum capax amandi, quod est experiri etiam informationem distinctam ab specie expressa. Si vero daretur subiectum, (vt nos contendimus dari posse, vel saltem non conuinci repugnans) in capax amandi: quamvis sua n experiretur cognitionem, inclinationem tamen ad amandum minime experiretur.

42 Ob. 3. cum eodem authore. Quod prestant strictus amor, & cognitio obiecti absentis in desiderium, id præstat cognitio boni vt boni in amorem. Sed repugnat amare strictê obiectum, & videre illud absens, quin possit illud desiderare. Ergo implicabit pariter cognoscere obiectum vt bonum; non tamen posse

illud

lud amare. Consequentia est bona. Maiorem probat ex eo quod ıtuitio Dei rapit necessario ad amorem. Non ergo minus cog- itio trahet ad amorem, quam amor strictus simul cum cum cog- itione absentiæ ad desiderium. Minorem probat ab absurdo: uia, si oppositum esset verum, posset qui amat strictè, & videt bsens obiectum, esse impotens ad desiderandum. Item qui deside- t asset obiectum, & præsens iam videret, posset à paritate rationis militer impotens esse ad gaudendum. Quæ omnia absurda de- ent reputari.

43 Respondeo posse negari Maiorem: quia, licet ex vno ffectu sequatur potestas ad alium; non tamen ex cognitione ad norem. Ratio disparitatis potest esse, quia, semel data potentia olitiua, potest ferri in obiectum iuxta modum applicationis il- us: potest enim dici non maiorem potentiam volitiuam requiri d vnum, quam ad alium affectum; sed duntaxat diuersa obiecti ap licatione opus esse. At vero voluntas, cum sit diuersa virtus ab in :llectu, non eo ipso quod detur intellectus, eam dari necesse est, uia absolutè arguit diuersam potentiam. Visionem claram Dei eatos necessitare ad amandum Deum, parum vrget: hoc enim roueuit, non ex cognitione clara, & intuitiua duntaxat, sed ex ognitione intuitiua vt informante subiectum capax amandi eum.

44 Cæterum aliter potest magis ad veritatem responde , concedendo Maiorem, & negando Minorem: videlicet amorē ictum simul cum cognitione absentiæ obiecti inferre potentiam olitiuam. Nihil enim est, quod eam illationem efficaciter sua- at: non enim absurdum reputo posse dari amorem strictum sine siderio, adhuc cognita absentia obiecti: nec dari desiderium abs ıe gaudio in obiecti præsentia vllam adsurditatem continere mi- videtur.

45 Argumētatur quarto idem Aldrete ab absurdis, alijs, ıæ inferrentur ex eo quod posset cognosci bonum vt tale, quin osset amari. Inferretur enim primo posse dari substantiam, quæ leret clarè Deum, & illum diligere non valeret. Ex quo sub infer :ur illam creaturam fore beatam, cum Deum per visionem intui- am posideret: & simul non fore beatam, cum beatitudo absque udio, & delectatione esse non posit. Inferretur secundo eam sub ntiam nihil posse affirmare probabiliter, cum assensus probabi- ab imperio voluntatis dependens sit. Tertio inferretur ım substantiam non posse alijs manifestare sui cordis secreta.

Quar-

Quarto: non posse periculum maximum cognitum vt imminens fugere: quare manca, & mutila esset, vtpote cui necessaria ad sui cõseruationem deficerent. Inferretur denique quinto eadem ratio; ne posse admitti volitiuum sine intellectiuo.

45 Huic argumento rectè respondet Quiros nullum ex incommodis adductis vrgere. Non primum, quia illam creaturam esse incapacem perfectæ beatitudinis absurdum non est. Non secundum: quia, vel non implicat intellectus absque voluntate, qui immediatè se determinet ad assensus probabiles, vt tenet Arriaga disp. 8. de Anima à num. 32. sect. 2. vel quia (quod verius iudico) nulla est implicatio intellectus talis naturæ, vt elicere probabiles assensus non posit. Non tertium: quia illa substantia cognoscitiua, & non volitiua, cum libera non esset, non haberet ius, vt sui cordis secreta alios laterent Quapropter alijs absque alicuius iuris violatione patere possent. Non quartum: quia sicuti non est cõtra perfectionem Dei producere creaturam, quæ plura sibi mala imminentia effugere non valeat: ita pariter poterit Deus aliam creare, quæ nulli periculo posit se voluntariè subducere. Non denique quintum: quia non tenet paritas: volitio enim indiget cognitione, vt luce præuia. At vero intellectio non indiget volitione, vt aliquo præuio, sed volitio est quasi intellectionis effectus. Facilius autem est causam sine effectu, quam effectũ existere sine causa. Præter quam quod in casu nostro intellectio neque adhuc vt effectum volitionem respiceret. Volitio autem indiget semper præuia luce: quia voluntas non potest cæco modo ferri in suum obiectum.

47 Circa tertium, & vltimum dubium: videlicet: vtrum posit dari aliqua cognitio boni vt boni in natura volitiua, quæ ex speciali sua natura habeat non posse excitare amorem obiecti, quod proponit, vt bonum? Ratio dubitandi oritur ex reuelatione, qua Deus posset alicui reuelare se habere decretum efficax de non præstando concursu ad vllum voluntatis actũ. Assensus huius reuelationis, vtpote supernaturalis, essentialiter esset verus: consequenterque connexus cum eo quod non eliciat hic homo aliquẽ actum voluntatis. Ex quo deducitur decretum, vt propositũ per hanc reuelationem, quantumvis bonum, non posse excitare in homine vllum affectum: quia si excitaret, assensus fidei esset falsus, vtpote affirmans Deum efficaciter decreuisse ne vllus esset affectus ab hoc homine elicitus.

48 P. Aldrete ob prædictum argumentum asserit conclusionem communem de eo quod omne obiectum propositum, vt bonum,

num, sit amabile, intelligendum esse cum aliqua limitatione: nimirum cum non proponitur impossibilis amor. Si enim ita proponatur, non poterit voluntas ex vi propositionis boni vt boni excitari ad illud prosequendum. Sicut enim obiectum propositum vt impossibile non potest mouere voluntatem efficaciter illius: sic similiter repræsentatio amoris vt impossibilis, quantumvis sit repræsentatio boni vt boni, nequit me mouere vt determinem me ipsum ad amandum: videtur enim certum neminem posse determinari ad extremum cognitum vt impossibile. Qua doctrina occurrit Aldrete argumento desumpto ex reuelatione: cum enim cognitio reuelationis proponat Deum habere voluntatem efficacem nō amoris talis boni propositi, proponit similiter amorem vt impossibilem: quapropter nequit excitare amorem talis boni. Id circo, it, semper verum esse cognitionem repræsentantem bonum vt tale, & non vt impossibile in esse amati, posse mouere ad amorem.

49. Displicet hæc doctrina. Primo, quia plane succumbit argumento: cum iam in aliquo casu concedat posse proponi volitiuæ potentiæ aliquod obiectum vt bonum, quin possit voluntas illud amare. Secundo, quia cognitio repræsentans Deum decreuisse ad nullum voluntatis actum concurrere, non eo ipso cognoscit actum voluntatis vt impossibilem: ideoque falsa est solutio huius doctrinæ. Non inquam cognoscitur actus voluntatis vt impossibilis: quia qui cognoscit hoc decreuisse Deum, non eo ipso tenetur iudicare infrustrabilitatē diuini decreti efficacis: potest enim cognoscere efficaciam affectiuam, quin memor sit expressè efficaciæ effectiuæ diuini decreti.

50. Tertio: quia, etiam dato cognosci actum voluntatis impossibilem: cum hæc cognitio non tollat bonitatem obiecti, consequenter neque tollet potestatem illud prosequendi: potestas enim prosequendi obiectum non inuoluit, aut cognitionem possibilitatis amoris hic & nunc exercendi, aut defectum cognitionis possibilitatis eiusdem amoris iuxta communiorem sententiam docentem actum voluntatis liberum non reflectere formaliter supra se. Igitur non posse eum, cui facta esset prædicta reuelatio, amare obiectum propositum vt bonum, perperā reducitur in cognitionem impossibilitatis amoris.

51. P. Quiros aliter prædicto argumento respondet: nimirum concedendo bonum propositum vt bonum, per huiusmodi notionem decreti diuini non posse mouere ad sui amorem. Etenim ex ipsa reuelatione colligit eum, cui facta est, esse volitiuū

quare semper ex cognoscitiuo volitiuum infertur. Verum hæc solutio non omnino satisfacit: concedit enim dari obiectum propositum vt bonum alicui subiecto, & tamen ab eo non esse amabile. Ex quo infertur bonum non ea ratione, qua est bonum, amabile esse: siquidem hæc reuelatio per cognitionem essentialiter veram cognoscitur vt bona, & tamen amabilis non est ab eo, cui bona est: & similiter decretum reuelatum, vt bonum proponitur, & nihilominus vi huius propositionis amari non potest.

52 Præterea ad vrgendam difficultatem: supponamus Deum decreuisse indiuisibiliter per idem decretum, tum conferre Petro aliquod bonum, tum negare illi concursum ad ad omnem amorem: quod decretum reuelat Deus Petro. In hoc casu Petrus cognoscit hoc decretum vt bonum sibi; & tamen non potest gaudere de eo decreto. Ergo bonum potest cognosci vt bonum, quin possit amari. Ergo non est de ratione boni esse amabile absolutè. Probatur consequentia. Ideo intellectiuum inferret volitiuum, quia bonum debet esse amabile, præcipuè respectu illius, respectu cuius bonum est, si cognoscatur vt tale. Sed hoc decretum est bonum Petro, & à Petro cognoscitur vt tale bonum; & tamen nequit amari à Petro, cui bonum est. Ergo non subsistit ratio, cui innititur Quiros vt probet intellectiuum inferre volitiuum.

53 Præterea. Cognitione boni vt talis constituitur aliqua ratione bonum obiectum iuxta Quiros. Et tamen in nostro casu cognitione huius decreti vt boni Petro non constituitur amabile à Petro. Ergo esse bonum non est esse amabile ab eo, cui bonum est. Cessat ergo discursus P. Quiros ad probandam cõclusionem de illatione volitiui ex intellectiuo.

54 Præter quam quod, vt benè notat Aldrete, semel dato posse dari cognitionem boni vt talis non motiuam affectus erga bonum, non est cur non possit dari intellectus ex sua natura incapax amandi obiectum repræsentatum vt bonum: siquidem quod in proposito casu prouenit ex natura assensus reuelationis, non est cur in alijs cognitionibus ex alijs capitibus prouenire non possit, ita vt detur natura intellectiua per cognitiones duntaxat, quæ affectum nequeant excitare.

55 Respondebit forsam aliquis repugnare huiusmodi decretum de non concurrendo ad amorem obiecti boni, quia in suis intrinsecis prædicatis involvit contradictionem: quod sic

po-

oteſt ſatis apparenter oſtendi. Decretum de non concurrend ad amorem alicuius boni nequit inter hæc bona includere ipm decretum. Ergo ſolum hoc decretum poteſt decernere non oncurrere ad amorem alicuius boni diſtincti à decreto. At qui oluntas de non concurrendo ad amorem alicuius boni diſtincti decreto, non includit concurſum ad amorem huius decreti, eque arguit hoc decretum non eſſe amabile proximè à creatua, vt videtur certum. Ergo non datur decretum, quod inferat non poſſe amari à creatura. Primum antecedens, ex quo egitimè deducitur prima conſequentia, facile probatur. Si oc decretum de ſe ipſo decerneret non amandum eſſe à creaura, eſſet amabile, & non eſſet amabile à creatura. Ergo repugnaret. Eſſet amabile, ſiquidem de illo decerneret Deus non amandum eſſe. De obiecto autem eſſentialiter non amabili nequit Deus ſerio decernere ne ametur. Veritates enim neceſſarias nequit Deus liberè decernere; cum libera decreta circa veritates contingentes verſentur duntaxat.

56 Præterea tale decretum eſſet intrinſecè inamàbile: cum enim ſe ipſo habeat non coniungi cum amore ſui, ſiquidem ſe ipſo eſt voluntas Diuina efficax de non amore, implicaret ſi cum eo coniungeretur. Qua propter ſe ipſo eſſet incapax talis coniunctionis: quælibet enim entitas habet ex ſe non poſſe chimæricè coniungi cum alio extremo. Ergo prædictum decretum eſſet eſſentialiter inamabile, ſi de ſe ipſo decerneret non amari. Hoc argumentum ad excludendam poſsibitatem decreti propoſiti maiorem habet difficultatem, quam aliqui exiſtimant non ſatis eius vim æſtimantes, vt patebit refellendo eorum ſolutionem.

57 Reſpondent ergo hoc decretum non decernere de ſe ipſo non amari, neque vt cumque decernere alia bona non amari à creatura; ſed vniuerſaliter ita decernere *Nolo concurrere ad vllum amorem creaturæ*. Quamvis igitur ſolum ex parte obiecti decernat non concurrere ad amorem alicuius boni diſtincti à decreto; cum tamen id decernat excludendo amorem cuiuſlibet boni amabilis, & ex alia parte, vt probat ſuperius argumentum, nihil decernat hoc decretum circa amorem ſui, plane deducitur ipſum decretum ex prædicatis intrinſecis diſtingui ab omni bono potente terminare amorem creaturæ: ſiquidem hoc decretum excludit ab amore creaturæ omne bonum amabile.

Deinde non excludit affectiuè & signatè amorem sui. Ergo infertur huiusmodi decretum distingui ab omni bono amabili à creatura.

58 Sed contra: quia hæc responsio videtur petere principium: quod sic ostenditur. Nullum decretum, vt supponunt etiam superioris responsionis authores, decernere potest de se ipso quod ametur, vel non ametur à creatura. Ergo vt Deus possit decernere vniuersaliter per aliquod decretum quod nullum obiectum amabile à creatura, de facto ametur ab ea, supponendum est tale decretum amabile non esse. Nam, si hoc decretum loquitur de omni amabili à creatura, & non loquitur de se ipso, plane deducitur hoc decretum amabile non esse à creatura. Tunc sic. Ego dico Deum non posse decernere per vnicum decretum vniuersaliter nullum obiectum amabile amari à creatura, quia Deus per decretum de amore creaturarum, vel non amore, nihil potest decernere de hoc ipso decreto, & decretum excludens amorem aliorum bonorum à se distinctorum nullum continet prædicatum pugnans cum amore creaturæ: & ideo ex se amabile est à creatura. Tu dicis hoc decretum esse intrinsecè inamabile à creatura, quia Deus per hoc decretum attingit omne amabile, & non attingit se ipsum. Ergo ideo asseris hoc decretum esse inamabile, quia non attingitur ab hoc decreto attingente omne amabile. Cum igitur de hoc ipso sit quæstio in præsentiarum: an videlicet Deus per vnicum decretum possit vniuersaliter decernere nullum bonum amari à creatura, rectè deducitur te reddere ipsam conclusionem pro ratione.

59 Hoc argumentum me conuincit vt sentiam intrinsecam inamabilitatem alicuius decreti respectu creaturæ non rectè probari ex eo quod Deus possit decernere ad nullum amorem creaturæ concurrere; sed potius possibilitatem decreti, quo Deus decernat ad nullum amorem creaturæ concurrere, deducendam esse ex eo quod aliunde constet dari decretum ab intrinseco inamabile à creatura. Quo semel ex alijs principijs stabilito, facile potest ostendi non pugnare cum prædicatis huius decreti, quod hoc decretum sit etiam voluntas efficax de non currendo ad amorem aliorum obiectorum distinctorum ab eo decreto; quo fiet hoc decretum decernere ad nullius obiecti amabilis à creatura amorem concurrere.

60 Et

60 Et in primis debere esse aliquod decretum intrinsecè inamabile à creatura, necessario dicendum est in sententia negante Deo puram omissionem. Nam certum est de facto non omnia decreta amari à creaturis. Loquamur ergo de aliquo determinato decreto, quod non amatur ab aliqua creatura. Huius decreti amor creatus, vel excluditur à Deo per ipsum decretum, quod vocamus decretum A. & sic erit hoc decretum ab intrinseco inamabile à creatura. Vel excluditur per aliud decretum, v.g. decretum B. (quandoquidem non excluditur per puram omissionem) positiue decernens non concurrere ad amorem decreti A. Et in hoc casu rursus inquiro de decreto B. qua ratione eius amor creatus excludatur? Nam, si excluditur per aliud decretum; iterum de hoc redit eadem difficultas, & sic in infinitum. Ergo, vel admittenda est pura omissio concursus ad amorem creatum, vel perveniendum est ad aliquod decretum intrinsecè inamabile à creatura.

61 Restat modo explicare vnde proueniat hæc intrinseca inamabilitas in aliquo decreto? Vel quis sit modus tendendi in hoc decreto, ratione cuius sit ab intrinseco inamabile à creatura?

62 Respondeo hoc posse prouenire ex obiecto formali talis decreti. Explicatur hoc exemplo detestationis efficacis alicuius peccati grauis sub motiuo communi. Etenim, licet Petrus, qui solum commisit furtum, & non alia peccata, detestetur ex parte obiecti solum peccatum furti. Ex eo tamen, quod illud detestatur sub motiuo communi alijs peccatis, hæc detestatio opponitur cũ quolibet alio peccato graui, ita vt in sensu composito prædictæ detestationis nullum graue peccatum committere valeat. Hac eadẽ ratione in nostro casu dici valet, quod, licet Deus non decernat per decretum A. ipsum decretum A. non amari à creatura: imò, licet hoc decretum non tendat in actu signato hac ratione. *Nolo concurrere ad amorem creaturæ circa bonum amabile ab ipsa.* Sed solum velit ex parte obiecti non concurrere ad amorem alicuius boni determinati. Nihilominus potest Deus id decernere ex motiuo cõmuni amori boni, vt sic, vel decreti, vt sic, quod sufficit, vt hoc decretum essentialiter habeat non posse coniungi cum voluntate cõcurrendi ad amorem creatum talis decreti, & consequenter, quod hoc decretum intrinsecè habeat non posse amari ab aliqua creatura, quin opposit prædictum decretum aliquid de se ipso decernere; nec meritò possit nobis opponi, gratis, & libere hoc decretum intrinsecè in amabile constituere: quandoquidem certum est apud

Theologos nolitionem efficacem alicuius sub motiuo communi pluribus, eo ipso ex se esse in coniungibilē cum amore efficaci cuiuslibet ex illis extremis, ad quæ commune motivum potest extendi.

63 Ex hactenus dictis constat non implicare aliquod bonum inamabile à creatura. Verum non ideo necessario concedi debet esse aliquam cognitionem boni in potentia volitiua, quæ amorem excitare non valeat. Nam (vt recte ait P. Antonius Perez, qui primus superiori vsus est argumento) eadem ratione, qua probetur de ratione boni propositi, vt talis, esse posse excitare amorem sui, eadem ipsa probabitur bonum inamabile à creatura non posse ipsi, vt tale bonum proponi. Quam ob rem poterit superiori argumento responderi concedendo, vel admittendo esse in Deo aliquod decretum, quod ex peculiari sua tendentia habeat excludere concursum diuinum ad amorem in creatura; negando autem hoc decretum posse à Deo creaturæ reuelari: nam reuelari bonū inamabile esset contra essentiam boni propositi, vt talis, quia supponimus de ratione boni propositi, vt talis, esse posse amorem sui in voluntate excitare.

64 Restat igitur tandem explicare: an sit de ratione boni propositi, vt talis, potentiæ volitiuæ excitare posse amorem sui? Hucusque enim solum ostendimus oppositum non probari sufficiēter. Dico ergo nullam mihi apparere repugnantiam in eo, quod aliquod bonum, vt tale proponatur potentiæ volitiuæ, quin amorem sui excitare valeat. Ratio huius est, quia hoc neque opponitur essentiæ boni, quod proponitur, aut cognitionis, per quā proponitur, aut potentiæ volitiuæ, cui proponitur. Ergo ex nullo capite repugnat. Antecedentis partes sigillatim probantur.

65 In primis non opponitur essentiæ boni propositi. Probatur. Bonum, vt tale non constituitur per amabilitatem respectu cuiuscumque potentiæ distributiuè sumptæ; sed per amabilitatem vt sic. Cum ergo saluetur amabilitas vt sic, tametsi in aliqua potentia volitiua ob peculiarem rationem amorem excitare non valeat; hinc deducitur non opponi essentiæ boni propositi quod ab aliqua potentia volitiua, cui proponitur, amari non valeat. Antecedens probatur. De ratione boni solum est amabilitas, vt sic: esse autem de ratione boni amabilitatē respectiue ad quamlibet potentiam, nulla ratione probari potest, sed solum libere, & voluntarie dicitur. Ergo bonum, vt tale non constituitur per amabilitatē respectu cuiuscumque potentiæ volitiuæ distributiue sumptæ; sed

per

per amabilitatem vt sic. Hac eadem ratione probatur non opponi cognitioni, per quam proponitur bonum, non posse excitare amorem. Nam eatenus esset de ratione cognitionis proponentis bonũ posse excitare amorem, quatenus esset de ratione boni posse amari à potentia ex se volitiua illud cognoscente. Ergo eadem ratione, qua probatur non esse contra rationem essentialem boni nõ posse amari ab hac determinata potentia volitiua, cui proponitur, probatur similiter non esse contra essentiam cognitionis prædictum bonum potentiæ volitiuæ proponentis. Denique neque est contra rationem potentiæ volitiuæ. Nam ratio potentiæ volitiuæ saluatur, quin sit volitiua omnium bonorum, dummodo volitiua sit alicuius. Ergo non est contra rationem potentiæ volitiuæ in aliquod bonum determinatum prosequutiue ferri non posse.

66 Aduersus hanc conclusionem possunt fieri omnia argumenta, quibus supra PP. Aldrete, Quiros, & Antonius Perez contendebant, ex intellectiuo alicuius obiecti volitiuum ipsius obiecti inferri necessario. Verum cum illis in superioribus fecerim satis, superuacaneum duxi ea iterum prolixe repetere.

SECT. III.

De appetitu innato Dei.

67 APpetitus innatus (omissis alijs acceptionibus) *est inclinatio innata ad bonum sibi conueniens.* Quæ definitio consentanea est ijs, quæ docent Aug. tom. 5. lib. 11. de Ciuit. cap. 27. & 28. Damascenus lib. 1. cap. 2. de fide cap. 22. ad medium, & lib. 3. cap. 18. sub finem. D. Thomas 1. p. quæst. 59. artic. 1. corpore, & ad 3. & q. 80. artic. 1. corpore, & ad 3. Inclinatio vero innata nihil aliud est, quam impossibilitas connaturaliter existendi absque eo, respectu cuius datur inclinatio. Cum vero ad appetitum non sufficiat inclinatio vt cumque; sed vlterius requiratur esse ad bonum conueniens: explicandum est, quid sub nomine boni rei conuenientis intelligatur, vt sic tota definitio explicetur. Bonum conueniens alicui entitati v. g. entitati A. vocatur illud, cum quo ita entitas A. bene se habet, vt non eque benè se habeat præscindendo ab illo. Ex hac igitur breui definitione appetitus innati explanatione facile deducitur respectu quorum in Deo sit appetitus innatus.

68 Præterea aduertendum est, quod cum appetitus in-

natus ad similitudinem appetitus eliciti vsurpetur, & appetitus elicitus duplex sit, alius desiderij, nempe, qui fertur in bonum, vt sit; & alius gaudij, qui fertur in bonum quia est, siue quia cognoscitur vt possessum: ideo similiter duplex distingui potest appetitus innatus; alius in bonum, quod erit pro posteriori naturæ: & hic potest appellari appetitus desiderij; alius in bonum, quod est pro signo, vel antecedenti, vel comitanti, & hic non impropriè gaudium potest nuncupari. Quamvis ergo sub nomine appetitus a pluribus (inter quos est Illustrissimus Godoy) solum intelligatur desideriū; re tamen vera, etiam gaudium potest comprehendi. Quam obrem in præsentiarum tàm de vno, quàm de altero appetitu agendum est, siue de ratione appetitus innati prout à gaudio, & desiderio præscindit. Hoc supposito.

69 Sit prima conclusio. Deus habet appetitum innatum circa omnia sua prædicata necessaria essentialia. Probatur. Hæc prædicata Deo bona sunt, cum ita se habeant respectu Dei, vt falsum sit Deum eque bene se habere præscindendo ab eis, quā cū eis: deinde Deo impossibile est existere sine illis. Ergo in Deo datur impossibilitas connaturaliter existendi sine illis vt bonis sibi conuenientibus. In hoc consistit appetitus innatus. Ergo in Deo datur huiusmodi appetitus.

70 Obijcies primo aduersus hanc conclusionem cum P. Vazq. & P. Arrub. Appetitus innatus est quidam connatus, qui sequitur ad virtutem actiuam, seu passiuam circa terminos, quos agunt, vel patiuntur. Sed Deus (vt ex ipsis terminis patet) circa sua prædicata nec habet actiuam, nec passiuam virtutē. Ergo in Deo non datur appetitus innatus circa sua prædicata.

71 Respondeo hic non sumi appetitum in hac acceptione; sed tantum vsurpari pro impossibilitate connaturaliter existendi absque bono sibi conuenienti; iuxta quam acceptionem loquimur in præsenti, debetque intelligi D. Thomas 1. contra Gent. cap. 21. rat. 3. dum asserit quodlibet appetere suum esse: certum est enim nihil respectu sui habere potentiam, aut actiuam, aut passiuam; sed solum impossibilitatem absque se ipso existendi. Si tamen velis nomen appetitus aliter vsurpari, parum contendam: quæstio est enim de puro nomine.

72 Obijcies secundo. Appetitus innatus in rigore acceptus importat relationem realem ad terminum, qui appetitur. Deinde relatio importat distinctionem. Ergo nequit Deus appetere sua prædicata secum identificata.

73 Resp

73 Respondeo negando Maiorem; appetitus enim innatus non importat necessario relationem realem; sed vel realem, vel rationis: realem quando appetit terminum distinctum: rationis vero, quando indistinctum. Quæ rationis relatio est quam apprehendimus in identitate respectu cuius identitas est. Quæ quidem rationis relatio solum consistit in eo, quod apprehendimus identitatē, & appetitum innatum rei circa sua prædicata admodum alterius rei realiter relatæ ad ea prædicata: quod quidē fit absque eo, quod ex parte obiecti quidquam fingatur: sed eo solum, quod ex parte modi cognoscendi, res, quæ realiter relata non est, per species alterius rei realiter relatæ concipiatur.

74 Sit secunda conclusio. Circa prędicata notionalia habet Deus appetitum innatum in sententia ponente in illis, prout virtualiter distinctis ab essentialibus, perfectionem; secus in opposita. Probatur. Deo est impossibilitas existendi absque prædicatis notionalibus. Si ergo ea sunt bona Deo, Deo erit necessitas existendi cum illis tamquam cum bono sibi conueniente: si vero bona non sunt: iam ex ea parte deficiet Deo ratio appetitus innati erga ea.

75 Obijcies contra hanc conclusionem. Dato, quod personalitates, prout ab essentia distinctæ virtualiter, perfectionē habeant entitativam, Deus prout præcisse habens Deitatem, quatenus Deitas distinguitur virtualiter à personalitatibus, equè bene se habet, ac cum personalitatibus. Ergo Deus, adhuc iuxta sententiam de perfectione personalitatum, non habet appetitum innatum circa personalitates. Consequentia est bona, quia appetitus innatus debet esse in bonum ita coueniens, vt melius se habeat res cum illo, ac omnino præscindendo ab illo. Antecedens autem probatur. Pro illo signo, pro quo intelligitur diuina essentia præscindens à personalitatibus, intelligitur infinite, & summe perfecta: & ita bene se habens, vt non possit melius se habere. Ergo Deus, adhuc prout præcisse habens deitatem, quatenus deitas distinguitur virtualiter à personalitatibus, equē bene se habet, ac cum personalitatibus.

76 Imprimis hoc argumentum eo directe tendit, vt probet personalitates prout ab essentia virtualiter distinctas nullam, nec perfectionem, aut entitatem haberet qua propter potius contra hypothesim, qua facta, ponitur conclusio; quam contra ipsam militat conclusionem. Respondeo ergo iuxta præfatam sententiā de perfectione relationum prout distinctarum virtualiter ab essentia,

tia, essentiam prout virtualiter distinctam à personalitatibus, & in signo præcisionis ab illis, non esse formaliter summe perfectam intensiuè, & extensiuè; sed solum radicaliter; quia pro illo signo solũ intelligitur essentialiter perfecta in esse radicis aliarum perfectionum, quæ erunt in alio signo, non vero intelligitur formaliter gaudens huiusmodi personalibus perfectionibus. Quam obrem natura in illo signo non eque bene se habet intensiuè, & extensiuè, ac in sequente: non quia positiue careat prædicta perfectione personali, sed quia præscindit: quapropter *ly non eque bene*, non positiue; sed præcisiue intelligendum est.

77 Sit tertia conclusio. Deo nullo modo est appetitus innatus, adhuc disiunctiuus, circa creaturam, & eius carentiam, vel circa vnum, & alterum exercitium oppositum suæ libertatis. Probatur. Deus nullum appetitum habet circa id, respectu cuius ita se habet, vt eque bene se habeat præscindendo ab eo, ac non præscindendo ab eo. Sed Deus eque bene se habet præscindendo à creatura, & carentia eius, item à volitione, & nolitione contingente, ac se habet non præscindendo. Ergo Deus circa hæc extrema nullum appetitum habet. Consequentia est legitima, & Maior constat ex definitione appetitus innati. Minor probatur. Tota fœlicitas, perfectio, & bonitas Dei saluatur præscindendo omnino à quolibet alio ipsi Deo contingente. Ergo adeo perfectus est Deus præscindendo ab his extremis, quam ab eis non præscindendo.

78 Obijcies primo. Licet non sit perfectio Dei, velle potius mundum, quam carentiam mundi, est tamen perfectio Dei aliquid contingens velle: ita vt non eque perfecte Deus se habeat præscindendo ab omni determinatione libera, quam ab ea non præscindendo. Ergo Deus inclinatur in aliquod liberum exercitium tanquam in bonum sibi conueniens. Ergo appetit aliquod liberũ exercitium. Antecedens probatur quia ex terminis videtur patere bonum esse agenti libero suam libertatem exercere: ob idque dicitur ab aliquibus actum liberum Dei, vt talem, perfectionem dicere: non tamen distinctam pro diuersitate actus liberi; sed ita, vt decretum mundi eandem omnino perfectionem dicat, quam dicit nolitio efficax mundi; quia hæc perfectio dicit vage hanc, vel illam determinationem contradictoriè oppositam.

79 Hoc argumẽtum doctrinam attingit infra latius examinandam, videlicet qua perfectione gaudeant actus liberi Dei. Interim breuiter respondeo negando primum antecedens. Ad probationem respondeo falsum esse etiam antecedens: non enim magis

magis bene se habet Deus (non loquor modo de alijs agentibus liberis distinctis à Deo) se libere determinando, quam præscindendo à determinatione: quia tota perfectio actus liberi prouenit formaliter ab actu necessario, & ita, licet actus liber Dei perfectus sit; non tamen perfectio distinguitur virtualiter ab actu necessario, cum potiùs actus necessarius tota perfectio actus liberi formaliter sit: ideoque eandem perfectionem habet vterque actus liber: quia perfectio actus liberi consistit in eo, in quo vterque actus liber conuenientiam habent, videlicet in prædicatis Deo indefectibilibus. Sed de hoc infra.

80 Obijcies secundo. Bona extrinseca sunt bona Deo, v. g. exaltatio sui nominis, & alia. Ergo Deus appetit innate hæc bona. Respondeo bona extrinseca tantum esse bona respectu Dei secundum quid, ita vt sine illis, eque bene se habeat Deus simpliciter loquendo, ac cum illis, ideoque non habere Deum appetitum innatum circa illa, quia appetitus innatus solum est circa bona, sine quibus non eque bene se habet, qui caret illis, ac se haberet, si illis nõ careret.

81 Obijcies tertio Deus appetit Petrum existere, vel non existere. At hoc est Deum habere appetitum disiunctiuum circa existentiam, vel non existentiam creaturæ. Ergo Deus habet huiusmodi appetitum. Consequentia est legitima, & Minor certa. Maior probatur. Deus appetit quodlibet simpliciter, & absolute necessarium, sed Petrum existere, vel non existere est absolute, & simpliciter necessarium. Ergo Deus appetit Petrum existere, vel nõ existere. Minor probatur. Ea ratione, qua aliquid est impossibile, eius contradictorium est necessarium. Sed Petrum neque existere, neq; non existere, simpliciter, & absolute est impossibile, vtpote quid repugnans. Ergo Petrum existere, vel non existere est absolute, & simpliciter necessarium. Iam vero illa maior: nempe Deum appetere omne absolute, & simpliciter necessarium; probatur. Omne simpliciter, & absolute necessarium est quid diuinum, etiam necessarium. At Deus appetit omnia sua prædicata necessaria. Ergo Deus appetit quodlibet absolute, & simpliciter necessarium.

82 Hoc argumentum in multis peccat, & pluribus titulis mihi vehementer displicet. Omitto modo prædictum argumentum magis appetitum determinatum, quam disiunctiuum probare videri: supponit enim hoc, quod est *Petrum existere, vel non existere*, esse prædicatum diuinum absolute, & simpliciter necessarium: imò & determinate. Sed circa prædicatum diuinum absolute de-

ter-

terminate, & simpliciter necessarium non disiunctiuum, sed determinatum appetitum debet habere Deus. Ergo prædictum argumentum magis appetitum determinatum, quam indeterminatum, & disiunctiuum, conuincere videtur. Hoc ergo omisso: & etiam quod, si hoc argumentum efficax sit, non probat Deum habere appetitum circa creaturam, sed circa illud diuinum prædicatum, in quo iuxta hanc sententiam consistit hoc quod est *Petrum existere, vel non existere*.

83 Respondeo: dupliciter posse aliquid esse simpliciter & absolute necessarium, nam, & potest esse necessarium determinatè, & potest esse necessarium indeterminatè, siuè vagè. Tunc aliquid erit determinate necessarium, quando prędictum extremum simpliciter absolute, & secundum se sumptum, non potest non esse in rerum natura, v.g. Deus necnon carentia necessaria chimæræ in sententia, quæ huiusmodi carentias necessarias defendit. Tunc aliquod extremum erit indeterminate necessarium, quando necessitas illius ita inter illud, & aliud extremum versatur, vt nequeat cũ defectu simultaneo vtriusque componi, secus cum defectu vtriusque extremi secundum se.

84 Hęc indeterminatio bifariam potest explicari, vel per suppositionem vagam extremorum, v.g. *necesse est Petrum esse, vel non esse*, vel per indeterminationem significatam ex parte necessitatis v.g. *Datur necessitas indeterminata, & vaga Petri, & eius carentiæ*. Quæ duæ propositiones idem omnino significant, licet diuersis terminis: nam indeterminatio necessitatis tam exprimitur vno, quam altero modo.

85 Præterea verum est quodlibet absolute, & determinate necessarium, esse Deum, vt in metaphysica probabimus: falsum tamen, quod extremum indeterminate necessarium Deus sit: quando quidem extremum indeterminate necessarium determinate deficere potest; licet non simul cum defectu omnium extremorum, respectu quorum datur vaga, & indeterminata necessitas.

86 Hinc iam ad argumentum respondetur: negãdo Deũ appetere Petrum existere, vel non existere. Ad probationem: distinguo Maiorem secundi Syllogismi. Deus appetit omne absolute, & simpliciter necessarium, necessitate determinata: omitto: necessitate indeterminata nego Maiorem. Deinde distinguo Minorem, Petrum existere, vel non existere est simpliciter, & absolute necessarium acceptis terminis vage, quibus significatur necessitas indeterminata vtriusque, concedo: acceptis terminis determinatè

qui-

uibus significetur necessitas determinata vtriusque, vel alicuius eterminatê: nego minorem, & deinde nego consequentiam.

QVÆST. II.

ua ratione diuina voluntas cum essentia diuina identificetur?

PLura sub hoc titulo veniunt eximinanda iuxta diuersas identitatis rationes, quæ distinctè, & sigillatim discutere opportet.

SECTIO I.

ro decisione quæstionis de identitate voluntatis diuinæ cum diuina essentia, nonnulla præmittuntur.

SVppono primo voluntatem diuinam, & posse sumi in actu primo (siue proprio, siue improprio(& in actu secundo. Voluntas in actu primo est capacitas, & facultas volen- Voluntas in actu secundo est ipsummet actualiter velle, actuale voluntatis exercitium, quo fertur voluntas in suum obiectum. ic exercitium nuncupatur *volitio, velle, & voluntas in actu secundo.*

2 Suppono secundo. Hanc voluntatem in actu secundo m esse necessariam, aliam contingentem quoad denominatio- Volitio necessaria est quæ versatur circa obiectum Deo ne- arium, v. g. volitio, qua Deus amat sua prædicata necessaria, ve Essentiam, Omnipotentiam, &c Volitio cõtingens quoad de- ninationem ea est, qua Deus libere hanc, vel illam creaturam rnit, in hac vel illa creatura, vt contingenter posita, compla- Nec non qua amat creaturas vt possibiles, dato Deum cum turarum possibilitate esse in connexum.

3 Suppono tertio. Triplicem esse præcipuam re- distinctionem, nam, & est distinctio realis, & est di- tio virtualis, & etiam est distinctio formalis per intellec- . Distinctio realis est, qua aliqua extrema vere, & realiter, &

non

non per intellectum duntaxat, aut solum per æquiualentiam distinguntur: qua ratione Petrus à Paulo distinctus est. Distinctio virtualis est, qua vna, & eadem realiter res duabus distinctis æquiualet, quatenus vna cum sit, prædicata suscipit contradictoria in se ipsa. Hoc pacto essentia diuina à relationibus distinguitur: siquidē essentiæ conuenit *communicari*: quod prædicatum non conuenit relationibus realiter cum essentia identificatis. Cum hac distinctione fere coincidit Scotica distinctio vel saltim in hac duplicis prædicati contradictorij susceptione fundatur.

4 Distinctio formalis per intellectum est ea, qua eadem res, prout subest vni expressioni, non concipitur sufficiente claritate, vt eo ipso cognoscatur vt eadem secum ipsa quatenus cognita per aliam expressionem. Hoc pacto idem homo, vt subest huic expressioni *animal* distinguitur mentaliter, siue per intellectum à se ipso, quatenus subest alteri expressioni, *rationale*: quia ex vi huius expressionis *animal*, non cognoscitur sufficiente claritate, vt possit de illo affirmari esse *rationale*. De hoc tertio genere distinctionis non agimus in præsentiarum: parum enim curo in his Theologicis grauissimis difficultatibus de nostro imperfecto modo cognoscendi: distinctio enim, quę nostris præcisse distortis expressionib⁹ fūdatur, magis ad Logicos, quā ad Theologos spectat.

5 Suppono quarto. Nomine essentiæ diuinæ à nobis hoc loco intelligi id, per quod Deus constituitur in esse Dei, ab omnique non Deo distinguitur. Itaque illud prædicatum, quod ita soli conueniat Deo, vt nulli distincto à Deo conueniens sit; vlteriusque sit id, quo Deus primario intelligitur constitutus in esse Dei, ab omnique non Deo distinctus. Id inquam, prædicatum, siue ea ratio erit essentia Dei. Quæstio ergo est: verum essentia diuina hoc modo explicata respectu voluntatis diuinæ, siue in actu primo, siue in actu secundo, tam prout est voluntas diuina necessaria, quam prout est contingens, quoad denominationem, sortiatur distinctionem, vel realem, vel virtualem?

6 Certum est primo essentiam diuinam nō distingui realiter à diuina voluntate in actu primo. Hoc apud Catholicos indubitabile est: siquidem omne, quod est in Deo, Deus est: nihilque magis in Deo est, quam eius voluntas, siue eius facultas ad volendum. Quod confirmatur ex eo, quod Concilium Rhemense sic definiuit, *in nullo sensu Catholico negari potest, quod diuinitas sit relatio, & relatio diuinitas*. At potiori iure debet excludi distinctio realis inter essentiam, & voluntatem: ergo inter essentiam, & volun-

atem diuinam debet poni identitas realis penitus distinctionem
ealem excludens.

7 Dico secundo: semel admissa vt possibili in diuinis dis-
inctione ex natura rei, siue Scotica; si fundamentum sit ad dis-
inguendam virtualiter essentiam diuinam à voluntate: idem pror
us fundamentum erit ad ponendam distinctionem Scoticam si-
e ex natura rei. Nam Scotistæ eatenus distinguunt ex natura rei ali
ua predicata, quatenus illis conueniunt prædicata contradicto-
ia, & hanc prædicatorum sibi contradicentium susceptionem,
istinctionem ex natura rei appellant, siue verum esse ante opera-
ionem intellectus vnum non esse aliud ex natura rei; ergo, semel
dmisso hoc genere distinctionis ex natura rei, siue, semel admis-
a hac distinctionis ex natura rei explicatione, fatendum est inue-
iri distinctionem ex natura rei, vbi duplicis prædicati contradic-
orij susceptio in eadem realiter entitate reperitur. Tota ergo
ifficultas de eo quod detur, vel non detur distinctio ex natura
ei, in eo stabit. Vtrum videlicet detur, vel non detur susceptio du-
licis prædicati contradictorij? Quę susceptio à nobis virtualis ap
ellatur distinctio.

SECT. II.

Essentia dinina est virtualiter indistincta á voluntate diuina in actu primo.

PRobatur hæc conclusio ratione, quæ semper mihi efficacis-
sima reputabitur. Non debet Deo tribui distinctio virtua-
lis, siue susceptio duplicis prædicati contradictorij, si ne-
ue fides doceat, neque vrgens ratio conuincat. Sed neque fides, ne
ue vrgens ratio conuincunt essentiæ diuinæ, & diuinæ voluntati
onuenire prædicata contradictoria. Ergo susceptio prædicatorú
bi contradicentium minime Essentiæ, & diuinæ voluntati tribuē-
a est. Consequentia est legitima. Minor argumentorum solutio-
e probabitur. Maior autem facile ostenditur. Deo tribui debet
aior identitas, & simplicitas, quæ excogitari posit. Sed maior est
entitas, quæ simul realis, & virtualis est, quam quæ cum virtuali
istinctione componitur. Ergo Deo tribuenda est identitas virtua-
, si nulla ratio vrgeat ad oppositum.

2 Præterea vnum ex fidei Mysterijs, in quo ipsi
fidei

fidei maximum præstamus obsequium, est in Deo prædicata contradictoria simul cum identitate reali credere. Minime ergo prædicta prædicatorum sibi contradicentium susceptio absque fidei luce id ostendente, aut efficaci vrgente ratione, admittenda est.

10 Denique si obfirmato animo contendas in Deo prædicata contradictoria reperiri, & tamen admittas neque fidem talia prædicata docere, neque vrgentem rationem conuincere: sed tantum tibi congruentius videri; admittasque tua argumenta, quibus prædicata contradictoria probare contendis, sufficiente probabilitate dissolui; parum tecum contendam, cum iam mihi concedas, quod ego vnice probare intendo: nempe nullum esse argumentum efficax ad probandum essentiæ, & voluntati diuinæ opposita prædicata competere.

11 Iam vero minor illa, nempe neque fidem, neque vrgẽtem rationem conuincere essentiæ, & voluntati diuinæ prædicata contradictoria conuenire, non aliter efficacius probari potest, quam argumentorum solutione, quam iam subijcio.

12 Obijcies ergo primo. Capacitas Dei ad volendum cõstituit ratione nostra Deum vt volitiuum, non vt Deum. Deitas autem constituit Deum ratione nostra vt Deum; non vt volitiuum. *At constituere Deum ratione nostra vt Deum, & non constituere Deum ratione nostra vt Deum*, sunt prædicata contradictoria: pariterque sunt prædicata contradictoria, *constituere Deum ratione nostra vt volitiuum: non constituere Deum ratione nostra vt volitiuum*. Ergo essentiæ diuinæ, & diuinæ voluntati conueniunt prædicata contradictoria.

13 Hoc argumentum facile ex doctrina logicæ dissoluitur. Respondeo ergo, tam capacitatem Dei ad volendum, quam Deitatem prout cognitas hac expresione *Deitas* apparere intellectui vt constitutiuum primarium Dei, & non vt constitutiuũ Dei in esse volitiui. Deinde ipsam essentiam diuinam, & capacitatem volendi, vt cognitas per hanc aliam expresionem. *Capacitas volendi*, apparere intellectui vt constitutiuum volitiui, & non vt constitutiuum Dei. Ex quo non infertur voluntati, & essentiæ conuenire prædicata contradictoria; sed solum infertur per hanc cognitionẽ *Deitas* apparere obiectum diuinum vt primario constitutum in esse Dei; non autem vt primario constitutum in esse volitiui: & per hanc cognitionem *volitiuum*, ita apparere suum obiectum constitutum in esse volitiui, vt per illam non appareat vt constitutum in esse volitiui tanquam per rationem primario constituentem Deũ in esse Dei.

14 Obijc.

14 Obijc. secundo. Voluntas Diuina stat in potentia proxima volendi, natura autem diuina est principium radicale. Sed potentia proxima, & principium radicale alicuius actus habent prædicata contradictoria. Ergo voluntati Diuinæ, & Diuinæ naturæ conueniunt prædicata contradictoria. Cõsequentia est legitima. Et maior videtur indubitata. Minor autem probatur. Principium radicale idem est quod principium remotum. At principium remotum, vt tale, dicit non esse proximum: ergo principium radicale dicit non esse principium proximum. Ergo principio radicali, & principio proximo competunt prædicata contradictoria. Ergo & distinctio virtualis.

15, Confirmatur á paritate. In creatis potentiæ proximæ, & principio radicali, videlicet animæ, & voluntati, conueniunt prædicata contradictoria: Ergo etiã in diuinis naturæ, & volũtati conuenient prædicata cõtradictoria; ac proinde virtualiter distinguẽtur, ea enim prædicata, quæ in humanis absque distinctione reali inueniri nõ possunt, in diuinis distinctionem virtualẽ important.

16 Respondeo. Hoc, quod est esse principium radicale, posse sumi, & negatiuè, & positiue. Principium radicale negatiuẽ est quod excludit aliud principium antecedens, seu quasi antecedens: Principium vero radicale positiuè est, quod est radix principij immediati. Deinde principium immediatum potest etiam dupliciter intelligi, & negatiue, quatenus excludit aliud principium immediatius, & positiue, quatenus principium radicale, aut remotum supponit.

17 Si principium radicale, & principium immediatum positiue accipiantur, necesse est quod illis prædicata contradictoria conueniant: nam esse principium supponens aliud, & esse principium non supponens aliud, siuê immediatum, contradictionem prædicatorum importat. At vero esse principium radicale negatiue, quatenus aliud non supponit, & esse immediatum, quatenus ad aliud principium immediatius non supponitur, huiusmodi oppositionem non involuit: quandoquidem, si vnum duntaxat sit principium, neque antecedit, neque subsequitur aliud principium. Hoc igitur modo se habent natura, & voluntas Diuina: quapropter neque natura diuina antecedit voluntatem, neque voluntas supponit naturam; sed eadem virtualiter indiuisibilis formalitas est *natura*, quatenus aliud principium nõ supponit, & est *voluntas*; quatenus non supponitur ad aliud, quod sit immediata potentia volendi,

18 Hinc ad argumentum in forma distinguo maiorem. Voluntas Diuina est potentia proxima positiue, & natura potentia radicalis positiuè volendi: nego: negatiue: omitto maiorem. Deinde distinguo minorem. Potentia proxima positiue, & principium radicale positiue, suscipiunt prædicata contradictoria: cócedo; principium radicale negatiue, & potentia proxima negatiue: nego minorem. Ad huius probationem distinguo maiorem. Principium radicale positiue idem est, ac principium remotum, concedo; principium radicale negatiue, nego maiorem. Et, concessa minori, nego consequentiam. Omisi voluntatem Diuinam esse principium immediatum; non autem plene concessi; quia sub dubio est, vt infra expendam: an ratio principij Diuinæ voluntati conueniat.

19 Ad paritatem desumptam ex natura, & voluntate creatis: in primis nego dari in creatis distinctionem realem: quãdoquidem in mea sententia potentiæ non distinguntur ab anima. Prætерea, admissa distinctione reali in creatis: nego virtualem distinctionem in diuinis: quia, vt dixi tractatu de scientia, & etiam iterum probabo: ad distinctionem virtualem in diuinis inter aliqua prædicata non sufficit quod similia prædicata distinctionem realem sortiantur in humanis; sed vlterius requiritur susceptio duplicis prædicati contradictorij.

20 Obijcies tertio. Quod est extra rationem obiectiuã naturæ Diuinę distinguitur virtualiter à natura Diuina; sed Diuina voluntas est extra rationem obiectiuam Diuinæ naturæ. Ergo voluntas Diuina distinguitur virtualiter à natura Diuina. Consequẽtia est legitima, & maior certa: siquidem quod est extra rationem obiectiuã alterius obiectiue, siue ex parte obiecti, distinguitur ab altero ex parte obiecti: ergo saltẽ intrinsece virtualiter. Iam vero minor, videlicet, Diuinã voluntatẽ esse extra rationem obiectiuã Diuinę naturæ, prob. Quælibet proprietas naturæ est extra rationẽ obiectiuã naturæ. At voluntas Diuina est proprietas Diuinæ naturæ. Ergo est extra rationem obiectiuã naturæ. Consequentia est legitima, & maior certa: proprietas enim est, quæ à natura diriuatur. Minor vero probatur ex 6. Synodo Generali, vbi definitur in Christo Domino tàm voluntatem humanam, quàm Diuinam exerceri, ita vt Diuinæ, & humanæ naturæ, suæ proprietates conueniant. Ergo voluntas Diuina est proprietas naturæ Diuinæ, & voluntas humana naturæ humanæ proprietas erit.

21 In primis hoc argumentum nimium probare videtur;

ır: etenim infert, si alicuius momenti est, naturam Diuinam, & oluntatem, non virtualiter, & quoad æquiualentiam; sed verè, & aliter distingui: ita, vt formalitas obiectiua voluntatis aliquam :ram distinctionem habeat respectu Essentiæ: si enim re vera vontas est obiectiuè, in esse reali, prout distincto à cognitione, ex a naturam Diuinam realiter, & non solum quoad æquiualenam, distinguetur à natura Diuina: quia qua ratione vnum est xtra aliud, distinguitur ab illo. At obiectiue, & ex parte rei vontas Diuina est extra naturam Diuinam. Ergo realiter, & ex arte obiecti non est natura Diuina, & á natura Diuina distinguiır.

22 Ex alia vero parte videtur minus requiri ad hoc vt *nimal*. V. g. sit extra rationem obiectiuam *rationalis*, quam vt istinguatur vera aliqua distinctione reali à *rationali*: quia iuxta robabilem sententiam de præcissionibus obiectiuis *animal* v g. t extra rationem obiectiuam *rationalis*: si enim non esset extra uiusmodi rationem obiectiuam, non esset *animal* obiectiuè præindibile à rationali, & tamen revera *animal* ex parte obiecti, aduc in sententia de præcissionibus obiectiuis, non est aliquod disnctum à *rationali*. Ergo rectè stat aliquid esse extra rationem obctiuam alterius, & tamen ex parte obiecti esse realiter idem cum lo.

23 Vt ergo tollatur æquiuocatio huius termini *esse ex'a rationem obiectiuam alterius*: animadvertere opportet aliud se, quod aliquid sit obiectiue extra rationem realem alterius; iud valde diuersum esse realiter, & à parte rei extra alterius itionem obiectiuam. Hoc secundum dicit veram, & realem disnctionem inter vnum, & alterum obiectum. Primum vero som dicit distinctionem in esse obiecti. Hoc est vnum attingi si: alio: In quo sensu est verum, supposita sententia de præcissiobus obiectiuis, *animal* esse extra rationem obiectiuam *ratiolis*: hoc est esse obiectiue, seu in esse cogniti extra rationem *raonalis*: nam est verum quod *rationale* non est obiectum huius ognitionis; *animal* quanvis inter se realiter identificentur.

24 Si ergo in obiectione solum intendatur voluntatē Diuinā se obiectiue, seu in esse terminantis cognitionē, extra naturā, pa probat argumentū; solū enim cōuincit posse voluntatē præscin obiectiue à natura, non vero probat illis alia prædicata cōtradictoria conuenire, de quo est præcipua quæstio. Sin vero huiusmo argumento contendatur probari voluntatē Diuinā esse realiter

extra rationem obiectiuã diuinæ naturæ, simul contendetur probari realẽ, & verã distinctionẽ, quæ semper in divinis neganda est.

25 Præterea illi propositioni, cui huius argumenti præcipua difficultas nititur, nempe voluntatem Diuinam esse proprietatem Diuinæ naturæ: respondeo: ibi non intelligi proprietatem strictê, sed latẽ, quatenus naturæ necessario convenit voluntas; modo, quo proprium est hominis esse animal rationale, quodlibetque aliud prædicatum illi necessario conueniens; licet rationalitas, non proprietas; sed essentia hominis sit. Concilium vero solũ intendit in Christo D. debere esse, & voluntatem Diuinam, & humanam quia naturæ humanæ, & Diuinæ, voluntas conuenit necessario, quod vero volũtas sit strictê, & rigorose proprietas, nec fuit de mente Concilij, nec eius instituto congruebat.

26 Obijcies quarto. Illa identitas, & simplicitas ponenda est in diuinis perfectionibus, quæ Deo est dignior. At Deo dignior est simplicitas, quæ secum componit distinctionem virtualem intrinsecam. Ergo huiusmodi distinctio virtualis intrinseca est Deo concedenda. Minor probatur. Illa identitas, & simplicitas diuinarum perfectionum est Deo dignior, quæ secum componit perfectam æquiualentiam plurium perfectionum creaturarũ in eo quod imperfectionem non dicunt. At quamvis in creatis perfectionibus imperfectionem dicat alteram carere identitate reali cum perfectione alterius; non tamen dicit imperfectionem ea extrema suscipere prædicata contradictoria, quæ imperfectionem non importent; ideoque Diuina Essentia, & Paternitas suscipiunt prædicata contradictoria, quæ non dicunt imperfectionem, vt *communicari, & non communicari.* Ergo illa identitas naturæ, & voluntatis Diuinæ dignior est Deo, quæ secum componit has perfectiones suscipere prædicata contradictoria non dicentia imperfectionẽ; ac proinde, quę secum componit distinctionẽ virtualẽ intrinsecã.

27 Hoc ipso argumento posset probari distinctio virtualis inter Essentiam, & naturam Diuinã, & vniuersim inter quælibet Diuina prædicata, vt ex ipsis terminis patet. Præterea respõdeo, dupliciter posse in diuinis excogitari susceptionem duplicis prædicati contradictorij. Primo: ita vt huiusmodi susceptio vtilis, & necessaria sit ad aliquod munus talium prædicatorum. Secundo: ita, vt necessaria non sit susceptio duplicis prædicati contradictorij, aut vtilis ad aliquod munus prædicati Diuini. Susceptio duplicis prædicati contradictorij vtilis, & necessaria, perfectio maxima est, ac proinde reperitur in Deo; at vero susceptio

du-

duplicis prædicatis contradictorij, quæ ita inutilis sit ad omnia diuinorum prædicatorum munera; vt sine huiusmodi distinctione præstari possint; non solum imperfecta; verum chimærica est. Ex quo patet quamlibet susceptionem duplicis prædicati contradictorij; quæ ad prædicatorū diuinorum munera inutilis reputetur, à Deo esse relegandam, fixamque, & stabilem regulam concedendi Deo susceptionem duplicis prædicati contradictorij debere semper esse quod necessaria sit huiusmodi susceptio ad aliquod munus diuinum.

28 Obijcies quinto. A parte rei, & independenter à nostris conceptibus Verbum Diuinum procedit per intellectum, & non per voluntatem. Ergo à parte rei distinguitur virtualiter voluntas ab intellectu Diuino. Sed intellectus Diuinus est virtualiter essentia diuina: Ergo voluntas diuina distinguitur virtualiter ab eo, quod est virtualiter essentia diuina. Et hoc est distingui virtualiter ab essentia, Ergo voluntas distinguitur virtualiter ab essentia. Hæc vltima minor probatur. Eo modo, quo aliquid se habet cum extremo realiter, & virtualiter identificato cum A. se habet cum A. Ergo distingui virtualiter voluntatem diuinam ab intellectu realiter virtualiter indistincto ab essentia Dei, est distingui virtualiter ab eadem Essentia.

29 Hæc obiectio expostulabat vberiorem explicationem generationis Verbi Diuini, quam hic tractatus non patitur. Breuiter respondeo. Quod vt verbum procedat per intellectum, & nō per voluntatem, sufficit verbum ex proprio modo tendendi potius ad lineam intellectus, quam ad voluntatis lineam spectare, quin opus sit originatiuè magis ab intellectu esse, quam à voluntate: modo, quo, licet potentiæ non distinguantur ab anima, verum est hominem intelligere potius per intellectum, quam per voluntatem. Verum de hoc sect. sequenti magis ex professo sermo erit.

SECT. III.

Vtrum essentia Diuina distinguatur virtualiter à voluntate in actu secundo? Vbi ex professo examinatur: an intellectio Diuina necessaria, & necessaria volitio, inter se virtualiter distinguantur?

30 Voluntatem Diuinam in actu secundo, quæ est ipsa

actualis volitio distinximus in necessariam, & contingentē, quoad denominationem. Volitio necessaria est, qua Deus amat ea, quæ Deo necessaria sunt; nempe volitio, qua Deus se amat quoad omnia sua prædicata necessaria, siuè absoluta, vt Essentiā, Omnipotentiā, &c. siuè relatiua, qualia sunt diuinæ relationes. Volitio cōtingens quoad denominationem est; qua Deus amat obiecta sibi contingentia. V.g. decretum condendi mundum, complacentia in existentia mundi, &c.

31 Volitionem contingentem quoad denominationem distingui, saltem virtualiter, à Deo, extra dubium esse debet. Nā, si volitio contingens compleatur per aliquid extrinsecum, volitio vt sic completa, & vt involuens prædictum complementum extrinsecum, non virtualiter, sed realiter distingui à Deo necesse est: quādoquidem ita considerata volitio contingens involuit aliquid distinctum á Deo, nempe extrinsecum connotatum. Si autem volitio contingens quoad denominationem constituatur adæquatè identificata cum Deo, adhuc vt ita considerata nequit non distingui virtualiter à natura Diuina: nam volitio contingens quoad denominationem, vt ita contingens, defectibilis est; secus autem Essentia Diuina. Qua propter illis conuenient prædicata contradictoria: in quo consistere distinctionem virtualem statuimus.

32 Præcipua ergo difficultas est: an volitio necessaria distinguatur virtualiter ab Essentia Diuina? Hæc difficultas ex duplici capite potest prouenire. Primo ex illo vniuersali dubio, videlicet an Essentia virtualiter distinguatur ab attributis. V.g. Omnipotentia, Bonitate, &c. Secundo ex peculiari ratione, obquam, licet essentia non distinguatur virtualiter ab omnibus attributis, distingui nihilominus debeat à voluntate in actu secundo quantūvis necessaria. Quæstionem vniuersalem, videlicet. An Essentia Diuina distinguatur virtualiter ab attributis, non est huius loci examinare; pertinet enim ad tractatum de essentia, & attributis. Idcirco solum disquiram: an sit aliqua peculiaris ratio, quare Essentia Divina distinguatur virtualiter à volitione necessaria? Potissima ratio, imò vnica, quæ ad hanc distinctionem virtualem suadendam adducitur, præter rationes, quæ vniuersaliter probant essentiam ab attributis debere virtualiter distingui, desumitur ex distinctione, quæ inter intellectionem necessariam, & necessariam volitionem intercedere debet, ideo hanc distinctionem examinare ad prædictam quæstionem dirimendam necessarium duxi. Etenim si asseratur distinctio virtualis inter intellectionem, & volitionem necessaria

ceſſariam, adſtrui quoque debet inter Eſſentiam; & volitionem; quodquidem facile oſtenditur.

33 Primo, quia, vt diximus tract. de Scient. quæſt. 2. ſect. 2. intellectio Diuina eſt virtualiter Eſſentia Diuina; qua propter ea ratione, qua volitio ab intellectione neceſſaria diſtinguatur, à natura diuina diſtingui neceſſe eſt.

34 Secundo, quia volitionem eſſe virtualiter eſſentiam, & diſtingui virtualiter à volitione, opponuntur inter ſe. Ergo, data diſtinctione virtuali inter volitionem, & intellectionem, volitio debet diſtingui virtualiter ab eſſentia. Antecedens probatur. Si volitio eſſet virtualiter Eſſētia, & nō eſſet virtualiter intellectio, prius intelligeretur volitio, quam intellectio alicuius obiecti. At hoc ex terminis repugnat, quandoquidem non prius res amatur, quā cognoſcatur. Ergo volitionē eſſe virtualiter Eſſentiā, & diſtingui virtualiter ab intellectione, repugnans eſt. Maior prob. Ex ſuppoſitione quod eſſentia virtualiter diſtinguatur ab intellectione, à quolibetque alio attributo; prius debet intelligi Eſſentia, cum ſit primaria ratio Dei, quam attributum ſubſequutum virtualiter ad eſſentiam. Si ergo volitio eſt virtualiter Eſſentia, & intellectio attributum Eſſentiæ: prius intelligetur volitio, quam intellectio, cum prius intelligatur Eſſentia, quam attributum.

35 Tertio, quia ratio potiſsima, ob quam diſtingui debeat volitio ab intellectione (ſi diſtingui debeat) eſt vt intellectio præſupponatur in genere directiuo ad volitionem. Sed, ſi hæc ratio eſſet efficax, nequit volitio identificari virtualiter cū Eſſentia. Ergo, ſi volitio diſtinguatur virtualiter ab intellectione, nō poterit idētificari virtualiter cū Eſſentia. Conſeq. eſt bona, & maior certa, vt infra videbimus. Minor facile prob. Si intellectio præſupponatur directiuè ad volitionē, & volitio ſit virtualiter Eſſentia; intellectio præſupponetur in genere directiuo ad Eſſentiā. At implicat intellectionem Diuinam præſupponi ad Deitatem, ſeu Eſſentiam Diuinā, cum Eſſentia ſit primaria ratio, quæ in Deo reperitur. Ergo ſi ratio, ob quam diſtingui debeat virtualiter volitio ab intellectione, efficax eſt, nequit volitio identificari virtualiter cū intellectione.

36 Cōfirm. Si intellectio diſtinguitur virtualiter à volitione, quatenus ad volitionē dirigit: pro ſigno, pro quo intelligitur Deus cognoſcēs, nōdū virtualiter intelligetur iā ſe amās. Sed pro ſigno, pro quo intelligitur Deus ſe cognoſcēs, nequit nō intellig. Deū exiſtēs, vel formaliter in illo ſigno, vel præſuppoſitiuè, vel omnino concomitāter. Ergo nō intelligitur volēs, & iā intelligitur Deus. Er-

go esse Deũ distinguitur virtualiter ab hoc, quod est esse volentē. Discursus est legitimus, & minor certa: siquidē pro signo, pro quo intelligitur opus diuinum, iam intelligitur Deus, cum nihil sit diuinum, antequam sit Deus. Maior etiam certa videtur, quia quod præsupponitur directiuè ad aliud, ita se habet, vt prius intelligatur, quam id, ad quod dirigit. Ergo pro signo, pro quo intellectio dirigit ad volitionem, nondum intelligitur volitio, ad quam dirigit intellectio; sed debet intelligi pro alio signo posteriori. Maneat ergo, semel supposita distinctione virtuali, volitionis ab intellectione, necessario debere virtualiter distingui volitionem ab Essentia.

SECTIO IV.

Volitio Diuina necessaria non distinguitur virtualiter ab intellectione Diuina necessaria. Et prius nonnullæ probationes vt inefficaces reijciuntur.

37 ALiqui probant hanc Conclusionem contendendo distinctionem pure virtualem: eam videlicet, virtute cuius eidem entitati reali absque distinctione reali in tertio, qualis est in mysterio Trinitatis, conueniant prædicata contradictoria, repugnantem, & chimæricam esse. Ita P. Quiros pluribus in locis, qui totis ingenij viribus distinctionem purè virtualem ab Scholis tentat eliminari. Hac probatione minime vtendum censeo: tum: quia omnia argumenta, quæ fiunt contra distinctionem pure virtualem, eadem vi: ne dicam maiori, contra distinctionem realem in tertio, quæ iuxta fidem in Trinitate reperitur, torqueri possunt. Tum etiam: quia sine distinctione pure virtuali defendi non potest actus diuinos contingentes quoad denominationem esse adæquatè intrinsecos Deo: quam adæquatam intrinsecam identitatem, vt probabiliorem, & magis decentem Deum, infra defendendam suscipiam.

38 Aliter alij pro identitate virtuali inter intellectionē, & volitionem necessarias argumentātur: quia ex distinctione virtuali inferretur dari infinitas virtualiter intellectiones, infinitosque amóres. Sequela probatur. Deus per intellectionem virtualiter distinctam ab amore necessario cognoscit suam bonitatem. Deinde per amorem ab hac intellectione virtualiter distinctum amat prædictam bonitatem. Præterea hic ipse amor amatur à

Deo;

Jeo; ergo debet dari intellectio illius virtualiter distincta ab ip-
ius amore. Ergo, postquam amatur bonitas Diuina, datur intel-
ectio huius amoris, & rursus amor, & iterum intellectio di: igens
d alium amorem, & sic in infinitum.

39 Respondeo. Opus non esse hac infinitudine. Ratio
st; quia per primam intellectionem non solum cognoscitur boni-
as diuina vt talis, verum & necessitas, quæ in Deo est, vt amet suā
onitatem, & vt amet suam cognitionem, & amorem: non solum-
ue cognoscitur huiusmodi necessitas, verum etiam ipse actus ne-
essarius. Quapropter in signo intellectionis cognoscit Deus om-
em suam cognitionem necessariam, vt existētem in illo signo: cog
oscit etiam omnem suum affectum necessarium, vt existentem in
gno posteriori: quo accedente, amat Deus omnem suam cogni-
onem necessariam vt existentem in signo priori: omnem autem
ffectum necessarium amat, vt existentem in ipso signo prædicti
moris: quin opus sit ad noua signa recurrere: quia tota directio in
llectionis se tenet in signo intellectionis necessariæ, & totus amor,
uantumvis reflexus, intelligitur in signo posteriori, videlicet in
gno amoris necessarij. Licet enim intellectio se debeat tenere in
gno antecedenti ad amorem; potest tamen in huiusmodi signo an
cedente cognoscere amorem futurum in signo posteriori; vel
uia Deus ex suis ipsis prædicatis est determinatus vt cognoscat
uidquid de ipso verificabile necessario est: vel quia, licet ipse
mor determinet sui cognitionem; potest esse in signo posteriori
dine directiuo, licet sit aliquo modo prior prioritate Logica
biectiua, modo quo in tract. de Scientia diximus obiectum cog-
tum, v. g. consensum, esse posterius Scientia physicè: & tamen es-
prius ipsa Scientia Logice, & obiectiue.

40 Idem sua proportione dicendum est de amore, &
entia contingente, quæ signa hoc ordine disponi possunt. In pri-
o signo habet Deus omnem cognitionem constituentem Deum
erum ad decretum mundi, v. g. In secundo signo concipit Deus
ecretum contingens mundi. Quod signum identificat secum vir-
aliter, tum cognitionem talis decreti, & mundi decretati; tum
gnitionem complacentiæ necessariæ in tali decreto futuræ in
no posteriori; necnon omnium cognitionum, & affectuum supra
c tendentiam reflectentium. In tertio vero signo datur compla-
tia necessaria: tum in decreto mundi, tum in cognitione huius
reti: tum denique in omnibus cognitionibus, & affectibus (for-
liter ex nostro concipiendo modo distinctis) supra hanc com-
centiam necessariam reflexe tendentibus.

41 Ter

41 Tertio alij distinctionem virtualem sic reijciunt. Si detur distinctio virtualis ex parte obiecti inter intellectionem & volitionem, necessario intellectio erit principium, vel saltem prior respectu volitionis. Sed hæc principiatio repugnat in diuinis inter formalitates identificatas. Semel enim admissa hac principiatione, seu prioritate, vt componibili cum identitate reali, nullum reliquum est fundamentum ad probandam distinctionem realem inter Patrem, & Filium, contra Sabellianos. Ergo eiusmodi distinctio virtualis inter formalitates identificatas non est admittenda: Consequentia est legitima & maior videtur certa: ea enim ratione, qua vnum est ab alio, & non vicissim, v.g. ea ratione qua B. est ab A. & non A. a B. A. est principium, vel saltem prius respectu B. Si ergo realiter, & ex parte obiecti volitio est ab intellectione, & intellectio non est à volitione. Intellectio realiter erit principium, vel saltem prior realiter volitione.

42 Iam vero hanc prioritatem siue principiationem nō posse admitti inter formalitates identificatas, quin argumento cōtra Sabellianos plurimum roboris detrahatur, videtur ostēdi: Argumentum Conciliorum, & P.P. aduersus Sabellium, & eius asseclas negantes distinctionem realem inter Patrem, & Filium, nititur huic principio, *inter principium reale, & reale principiatum debet realis intercedere distinctio.* Ex quo infertur Patrem distingui à Filio: quia Pater est realiter principium Filij. At, si inter formalitates identificatas potest dari principiatio; & prioritas realis, verum non est inter principium, & principiatum, interque prius & posterius, debere realem interuenire distinctionem. Ergo prioritas, seu principiatio realis, nequit admitti inter formalitates identificatas, si efficax sit Conciliorum, & P.P. argumentum aduersus Sabellianos.

43 Respondeo argumentum aduersus Sabellianos non desumi ex qualibet prioritate naturæ: nec ex eo quod filius, vt cumque sit realiter à Patre aliqua ratione, qua non sit Pater à Filio; sed ex eo quod Pater vere, & realiter sit principium producēs realiter & vere Filium: Filiusque sit vere & realiter productus à Patre; At vero, quod vnum sit ab alio realiter directiue; non vero productiue; neque arguit veram, & realem distinctionem, neque sufficit ad rationem realis principiationis; neque P.P. aduersus Sabellium vsi sunt argumēto desumpto ex vniuersalissima ratione prioritatis: semper enim insistunt in vera principiatione: & productione: quod enim nil realiter producere possit se ipsum solo naturæ

lumis

umine pater. At vero nihil realiter posse dirigere ad se ipsum eo solum euidens non est, sed neque verum; quia directio non requirit verum influxum, ex quo distinctio colligitur.

44 Quarto alij pro identitate virtuali inter intellectionem & volitionem, sic argumentantur. Spiritus Sanctus debet procedere per naturam integram, & completam. Sed, si volitio distingueretur virtualiter ab intellectione, Spiritus Sanctus non procederet per naturam integram, & completam. Ergo volitio non distinguitur virtualiter ab intellectione. Consequentia est bona, & minor videtur certa. Siquidem Spiritus Sanctus procederet per voluntatem, & nõ per intellectum: Imó ex hoc capite volitionem ab intellectione virtualiter distinguimus. Maior autem probatur. Spiritus Sanctus ex vi processionis non oritur minus perfectus, quam Filius. Ergo Spiritus Sanctus oritur vt Deus ex vi processionis. Ergo procedit per naturam integre, & adæquate completã.

45 Respondeo, quod, licet Spiritus Sanctus non procedat immediate per intellectum, aut per essentiam, procedit tamen vt terminus immediatus Spirationis (intellige actiuæ) & voluntatis; quæ quidem communicat illi, non solum voluntatem, sed etiam totam essentiam: quia terminus productus in diuinis habet ex vi processionis quidquid essentiale præsupponitur ad eiusmodi terminum, licet non præsupponatur immediate: semel enim admissa potentia, seu *principio quo* distinctis aliqua ratione à producente, *principio quod* dicendum est productionem tendere ex intentione naturæ ad communicandum terminum, non perfectionem duntaxat principij *quo*, seu potentiæ immediatæ; sed etiam perfectionẽ principij *quod*: quia productio Spiritus Sancti, licet non respiciat totam essentiam, omniaque essentialia, vt principium agens immediate; respicit tamen, vt rationes communicatas immediate. Optime enim põtest intelligi aliquam actionem communicare immediate id, à quo non immediate procedit. Verum de his plura dicemus tract. de Trinit.

46 Omissis ergo his probationibus aliter cõclusionem suadeo: non tam positiuè, quam negatiuè. Ad propugnandam enim virtualem identitatem inter formalitates diuinas sufficere debet oppositum non conuinci. Contra vero vt distinctio virtualis adstruatur, opus est positiuè probare cõuenientiã duplicis prædicati oppositi: quippe, vbi hæc non efficaciter probetur, iura identitatis distinctioni virtuali debẽt suffragari. Sic ergo cõficitur argumẽtum. Distingui virtualiter intellectionẽ diuinã, & diuinã volitionẽ, est

est conuenire illis prædicata contradictoria. Sed intellectioni, & volitioni non sunt attribuenda prædicata contradictoria. Ergo neque distinctio virtualis. Consequentia est bona, & Maior ipsa definitio distinctionis virtualis. Minor probatur. Non sunt concedenda prædicata cōtradictoria, vt supra dicebamus, nisi fides doceat, vel manifesta ratio conuincat. Sed neque fides docet, neque ratio conuincit intellectioni, & volitioni necessarijs conuenire prædicata contradictoria. Ergo non sunt eis a nobis attribuenda. Minor probabitur dum aduersariorum argumentis congruam adhibuerimus solutionem.

47 Probatur secundo. Deus pro quocumque signo, quo intelligitur esse Deus, debet intelligi summè fœlix, & complete, integrêque Beatus. At nō ita intelligeretur, si volitio distingueretur virtualiter ab intellectione. Ergo non ita distinguitur. Maior videtur certa, & consequentia est legitima Minor probatur. Si volitio distingueretur ab intellectione, distingueretur etiam virtualiter ab essentia, vt supra probauimus sect. 3. At, si volitio distingueretur ab essentia, pro signo, pro quo iam intelligeretur Deus, non intelligeretur integrè, & complerè Beatus. Ergo, si volitio distingueretur virtualiter ab intellectione: pro signo, quo iam intelligeretur Deus, non intelligeretur integre, & complete Beatus. Probatur Minor, in qua est difficultas. Pro signo, pro quo intelligitur essentia, iam intelligitur Deus. Sed pro illo signo nondum intelligitur amor necessarius sui ipsius, quo amore necessario integratur, & completur Beatitudo, si quidem Deum amare se ipsum saltem est complementum Beatitudinis. Ergo pro signo, quo iam intelligeretur Deus, nondum intelligeretur complete Beatus.

48 Probatur tertio eadē conclusio cū Ribaden. Ad perfectionē diuinæ voluntatis spectare videtur (dum apertum in commodum aliunde non inferatur) quod omne obiectum bonum, & amabile pro nullo existat signo reali antequam existentia ipsa ametur à Deo. Sed potius ea existentia detur pro eo signo per diuinum amorem consentaneē ad conditionē talis obiecti, Videlicet quod obiectum contingens & creatum existat efficienter ab amore libero Dei, Obiectum autem necessarium, & increatum existat à diuino amore constitutiuē. Sed hoc non potest stare, si intellectio, & volitio necessaria inter se virtualiter distinguantur. Ergo non debent distingui. Maior videtur certa, & consequentia est legitima. Minor probatur. Semel statuta distinctione virtuali inter intellectionem, & volitionem, essentia diuina intelligetur ante quam intelliga-

gatur amor necessarius. Ergo intelligetur essentia Dei, quin intelligatur constituta per amorem. Aliquid ergo erit in Deo: imô totus Deus essentialiter sumptus, non existens vlla ratione per diuinū amorem. Hæ probationes sufficiant pro conclusione; quæ magis à solutione argumentorum, quam à ratione positiua potest valde efficaciter probari.

SECT. V.

Proponitur primum aduersariorum argumentum.

49 OPponunt primo aduersarij argumentum, quod ex Trinitatis mysterio petitur in hunc modum. Reuera, & à parte rei Verbum Diuinum procedit potius per intellectum, quam per voluntatem. Ergo potius intellectione, quam volitione. Ergo aliquod prædicatum cōuenit à parte rei intellectioni, quod non conuenit volitioni & vicissim. Ergo distinguuntur virtualiter. Antecedens, in quo stat difficultas, probatur ex Conciliis, & Patribus passim asserentibus verbum procedere per intellectum, & non per voluntatem. Quæ propositio adeo certa est apud theologos, vt P. Zuñiga de Trinitate disp. 3. dub. 6. num. 5. asserat esse principium de fide Deum gignere intellectione, & spirare volitione; non autemècontra. Ergo illis conueniunt prædicata contradictoria.

50 P. Ribadeneyra tract. de Volunt. disp. 4. cap. 2. à n. . respondet hanc propositionem esse veram in sensu formali, seu ntali; non .ero in sensu reali, & materiali; quia Verbum Diuinū aliter, & vere adeo procedit per voluntatem, & volitionem, quā r intellectum, & intellectionem; solumque prædictam propositionem aduersatiuam veritatem continere, quia Verbum Diuinum conceptu Verbi Diuini à Deo Patre procedētis detegit nobis mediate Patrem sub hac expresione. *Pater est principium intelligens*, potius quam sub hac *Pater est principium volens*. Hoc con... at à paritate virtutis calefactiuæ, & exsicatiuæ, quæ reperiun... in sole sine vlla prorsus virtuali distinctione. Qua propter hæc positio. *Lux solis calefacit secundum virtutem calefactiuam; non secundum exsicatiuam* est vera; non quia calefactio prodeat ...ia à realitate virtutis calefactiuæ; & non à realitate virtutis ...catiuæ; hoc enim impossibile est propter omnimodam etiam

virt...

virtualem identitatem inter vnam, & alteram virtutem; sed quia calor cognitus vt à luce procedens, aperit nobis immediate lucē sub expressione hac. *Lux habet virtutem calefaciendi*; non autem sub hac: *Lux habet virtutem exsicandi*; contra vero siccitas cognita vt à luce proueniens.

51 Eodem prorsus modo hæc propositio vera est in sensu formali, *Deus generat intelligendo, & non amando*: non quia Verbum diuinum genitum procedat re ipsa per realitatē intellectus, aut intellectionis, & non per realitatem voluntatis, aut volitionis; sed quia Verbum Diuinum cognitum à nobis vt Verbū à Deo Patre procedens detegit nobis directe, & immediate Patrem sub hac expressione. *Pater est principium intelligens*, potius quam sub hac, *Pater est principium volens*.

52 Posset confirmari hæc solutio ex eo quod PP. pluribus in locis docent aperte Verbum procedere per voluntatem. Ergo vel non omnino certum est Verbum ita procedere per intellectū, vt non procedat per voluntatem, vel interpretandum est, non in sensu reali, sed solum nostro modo concipiendi. Consequentia videtur legitima. Antecedens autem constat ex ipsorum Patrum verbis. Nam Clemens Romanus lib. 7. constitut. cap. 42. ait *vnigenitum ante sæcula volente Patre genitum*: siue vt alij legunt *beneplacito Patris genitum*. Iustinus dialogo cum Triphono loquens de Verbo, ait esse *volente Patre prognatū* Hypolitus Martyr homil. contra Neotianos: *quem volens Deus Pater genuit, & coluit*. Pluraque alia Patrū verba idē disserte asserētia facile possēt adduci.

53 Hæc solutio vt iacet non plenè satisfacit difficultati, quia videtur deserere sensum, in quo communiter intelliguntur verba Conciliorum, & Patrum absolute asserentium Patrem generare Filium per intellectum, & non per voluntatem, quia PP. cōtendunt, vt ex ipsa reali generatione Filij explicent secundam personam Trinitatis esse Verbum: secus vero tertiam: traduntque discrimen, videlicet secundam personam procedere per intellectum, & non per voluntatem; è contra vero tertiam. Quod autem formaliter, & nostro modo concipiendi secunda persona procedat per intellectum, & non per voluntatem, non est discrimen à parte rei tenens se ex parte generationis Filij; sed solum est discrimen extrinsecum tenens se ex parte nostri modi concipiendi sub his terminis. *Verbū Diuinū*. Ergo non est discrimē sufficiens, vt Concilia, & Patres explicent qua ratione Filius sit Verbū, secus Spiritus Sāctus.

54 Declaratur vlterius PP. & Concilia prædicta propositi-

posi-

›sitione aduersatiua contendunt euincere aliquid verè, & á parte rei conuenire secundæ personæ Trinitatis, quod vere, & realiter non conueniat tertiæ, ratione cuius secunda persona, non autē tertia sit Verbum, & Filius. At ex prædicta explicatione Patris Ri iden. non conuincitur aliquid à parte rei conuenire secundæ personæ, quod non conueniat tertiæ etiā à parte rei. Ergo hac explicatione nō fit satis intento Conciliorū & Patrum. Minor ostenditur. Ex hac explicatione non colligitur per diuersas actiones produci secundā, & tertiam personam: quas diuersas productiones vniſ nituntur PP. explicare, vt exinde distinctionem etiam persona ostendāt. Ergo ex prædicta explicatione nō cōuincitur aliquid parte rei conuenire secundæ personę, quod non conueniat tertiæ iam à parte rei. Antecedens probatur. Dato impossibili, quod a, & eadē persona produceretur per productionē, quæ à parte i esset simul loquutio, & spiratio, adhuc in illo casu verum esset erbū Diuinū sub expressione Verbi aperire Patrem, vt intellectiuum, & non vt volitiuū: quia, licet in illo casu eadem persona esset rbum, & Spiritus; nihilominus sub vna expressione detegeret in o principio vim cognoscitiuā, & non volitiuā, & sub alia expressione, scilicet sub hac *Spiritus Sanctus*: ostenderet vim volitiuā, & n intellectiuam: & nihilominus nō daretur in eo casu distinctio, t personarum, aut productionum. Ergo non sufficit sensus formalis illius propositionis aduersatiuæ ad ostendendam distinctionem realem personarum & processionum.

55 Confirmatur exemplo allato, à P. Ribadeneyra virtū calefactiuæ identificantis secum virtutem illuminatiuam solis. i datur virtus illuminatiua, quæ simul sit virtus calefactiua, similiter est possibilis actio, quæ simul sit calefactio, & illuminatio, ne sic. Hæc actio sub expressione hac *calefactio* ostenderet formaliter virtutē calefactiuā; non autem illuminatiuam; & eadē actio sub hac expressione *illuminatio* manifestaret in suo principio formaliter virtutē illuminatiuam, & non calefactivam. Et nihilominus nihil conueniret à parte rei calefactioni in hoc casu, quod non perinde conueniret illuminationi. Ergo non sufficit sensus formalis illius propositionis aduersatiuæ, vt aliquid conueniat parte rei vni, quod non conueniat à parte rei alteri extremo, de quibus loquitur prædicta propositio aduersatiua. Ergo prædicta explicatio insufficiens est in mysterio Trinitatis ad inferendam distinctionem personarum, aut processionum: quam distinctionem conantur Concilia, & PP. ostendere ea loquutione; imò,

vt dicemus tract. de Trinitate ab Augustino edocti eo secunda persona est realiter, & vere Filius, & verbum; non autem Spiritus Sanctus, quia procedit in aliquo sensu reali per intellectum, & non per voluntatem.

56 Verba adducta ex Patribus, quibus dicitur *Filius voluntate genitus* non conuincunt: quia hæc verba solum probant Patrem volendo generare Filium: hoc est voluntariè (licet non libere) applicando potentiam generatiuam. Hoc tamen non tollit in aliquo alio vero, & reali sensu verbum procedere per intellectum, potius quam per voluntatē: hoc est immediate, & per se: quod sufficere videtur ad distinctionem virtualem intellectus, & voluntatis. Nam in aliquo vero sensu verbum procedere per voluntatem, nō tollit quod in alio vero sensu potius per intellectum, quam per voluntatem procedat. At vero in nullo sensu reali potius per intellectum, quam per voluntatem procedere, opponitur, & verbis Patrum id disserte asserentibus, & eorum intento, nempe tradere veram rationem, quare verè, & à parte rei secunda Trinitatis persona sit verbum, & Filius, potius quam tertia.

57 Respondeo ergo prædicto argumento ex Trinitate petito: primo per instantiam: nam realiter, & à parte rei in aliquo vero sensu reali, adhuc admissa in homine, & Angelo identitate reali, & virtuali inter intellectum, & voluntatem, verum est dicere *intelligere* esse operationem intellectus; & non voluntatis; *velle* autē & *amare* esse operationem voluntatis, & non intellectus; similiter *intelligere* esse exerceri intellectum, non autem voluntatem, *velle* autem esse exerceri potentiam volendi, non autem intelligendi. Eadem igitur ratione poterit verificari illa propositio aduersatiua in Trinitate, etiam admissa identitate virtuali inter intellectum, & voluntatem adhuc prout in actu secundo.

58 Respondeo deinde absolutè ad difficultatē propositā: hāc propositionem *verbum procedit per intellectum, & non per voluntatem*, dupliciter posse intelligi: & *specificatiue*, & *reduplicatiue*. In sensu specificatiuo solum enuntiat verbum habere pro principio, seu pro conditione ex parte principij intellectum in actu secundo: & in hoc sensu tam procedit verbum per voluntatem, quam per intellectum. In sensu reduplicatiuo vlterius significat ipsam processionem verbi esse expressionem mentalem, non autem affectionem aliquam. Et in hoc sensu est vera ea propositio in sensu reali: quia verbum procedit per processionem, quæ processio formaliter sumpta non spectat ad lineam voluntatis, sed ad lineam intellectus: non qui-

quidem quia verè, & realiter verbum non procedat à parte rei ab intellectu, & voluntate; adhuc vt in actu secũdo; sed quia ipsa productio, vt virtualiter distincta ab intellectu, & voluntate formaliter pertinet ad lineam intellectus: quia *loqui mentaliter* formaliter pertinet ad lineam intellectualem: sicuti ex eo in sensu reali in homine, & Angelo verificatur hominem intelligere per intellectum, & non per voluntatem: non quia *intelligere* potius proueniat actiue ab intellectu, quam à voluntate; sed quia *intelligere* formaliter est intellectio, & non amor.

59 Hac eadem ratione, licet eadem virtualiter sit facultas amandi, & facultas odio habendi, dum quis amat, dicitur in sensu reali, & non pure mentali, exercere facultatem amandi, & non potentiam odio habendi: quia ly *exercere potentiam amandi* non intelligitur pure materialiter, & specificatiuè; sed formaliter, & reduplicatiuè: id est exercet potentiam amandi secundum quod talis potentia est: quæ reduplicatio *secundum* non distinguit adhuc obiectiuè inter potentiam amandi, & potentiam odio habendi, sed significat prædictum exercitium esse amorem, & non odium. Nam licet *potentia amandi, & potentia odio habendi* significent idẽ realiter ex parte obiecti: attamen hoc complexum *exercere potentiam amandi*: non significat pure materialiter exercitium prouenens à potentia amandi; sed significat ipsummet *amare* in actu secundo, siuè exercitium, quod formaliter sumptum pertinet potius ad ordinem prosequutionis, quam fugæ, seu auersionis. Pariter ergo in nostro casu, licet intellectus, & voluntas, adhuc vt in actu secundo intelligendi, & amandi idem realiter, & virtualiter sit, nihilominus *procedere per intellectum* denotat processionem pertinentem formaliter ad intellectum potius, quam ad voluntatem: quia *loqui mentaliter* adeo propriè est actus secundus intellectus, & pertinet ad intellectum, ac ipsum intelligere.

60 Alijs terminis potest hoc ipsum explicari: asserendo nimirum, Verbum esse per intellectum, potius quam per voluntatem, quia Verbum est per loquutionem, vt per productionem actiuam; & principiũ *quo*: quæ loquutio est intellectus, vt in actu secundo vltimato, siue actus secundus vltimatus intellectus: siquidem intellectus in diuinis duos habet actus, nempe *intelligere*, & *loqui*, ex quibus *loqui* est actus secundus vltimatus, & hoc sufficit, vt in sensu reali Verbum potius sit per intellectum, quam per voluntatem.

SECT. VI.

Secundum argumentum proponitur.

61 SEcundum & re ipsa potissimum adversariorum argumentum, ita proponitur. Intellectioni, & volitioni Dei conveniunt prædicata contradictoria. Ergo distinguuntur virtualiter. Probatur antecedens. Intellectio, qua Deus se cognoscit, dirigit Deum verè & realiter vt se amet: Volitio vero non ita dirigit verè & realiter Deum. Ergo intellectioni, & volitioni conueniunt prædicata contradictoria. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Reuera Deus ex sua bonitata vt cognita mouetur ad se amandum, & reuera non mouetur ex sua bonitate vt amata. At hoc est intellectionem, & non volitionem dirigere realiter ad amandum. Ergo intellectio, & non volitio dirigit Deum ad amandum.

62 Declaratur vis huius argumenti. Deus non se amat caeco modo, sed prudentissime, ita vt necessitas se amandi non sit necessitas aliunde prouueniens, quam ex sua summa perfectione vt cognita: quatenus tenetur amare id, quod sibi dignum amore infinito perfectissimè proponitur, & apparet. At hoc est moueri ex obiecto, vt proposito: ita vt propositio dirigat, inclinet, & necessitet Deum, vt ita amet. Ergo intellectio necessaria dirigit, seu mouet Deum vt se diligat infinito amore. Deinde volitio necessaria non dirigit, inclinat, aut necessitat per modum motionis ad amandum. Ergo amor necessarius non dirigit Deum vt se amet. Probatur minor, in qua potest esse difficultas. Nulla directio, nulla vè necessitas per modum inclinationis est ad se ipsam: quod assumptum aliter, & aliter suadetur.

63 Primo: quia ex terminis videtur constare directionem, aut inclinationem, non esse ad id, quod intelligitur existens in signo directionis: directio enim, & inclinatio eo tendunt vt aliquid fiat vi directionis concurrentis ad illud per modum conducentis, vt fiat illud per ipsam directionem: hoc enim est, quod omnes nomine directionis, & inclinationis intelligere videmur. Quod etiam constat ex regulis dirigentibus: regulæ enim, quæ dirigunt, non dirigunt ad se ipsas; sed ad opus vi illarum exequendum.

64 Sed

64 Secundo, quia bonitas, vt cognita debet intelligi antecedenter ad amorem, ad quem, vt cognita neceſsitat per modum inclinationis ſuaſiuæ. Ergo neceſsitas per modum inclinationis non eſt ad aliquid, quod intelligatur exiſtens pro ſigno neceſsitatis, vt inclinantis. Antecedens probatur. Ratio mouens per modum allicientiæ, & ſuaſionis, debet antecedere ad id, ad quod ſuadet, & allicit. Sed bonitas, vt cognita ſuadet, & allicit ad amorem ſui. Ergo bonitas, vt cognita debet antecedere ad amorem, ad quem neceſsitat per modum inclinationis.

65 Tertio aparitate. Viſio beatifica, in ſententia aſſerente neceſsitare beatum quoad exercitium ad amorem beatificum, diſtinguitur realiter ab ipſo beatifico amore. At nulla ratio eſſe poteſt huius diſtinctionis, niſi de ratione neceſsitatis per modum inclinationis, de rationeque directionis eſſe non dirigere, aut neceſsitare ad ſe ipſam. Ergo de ratione directionis eſt non dirigere ad ſe ipſam. Maior eſt certa, & conſequentia bona. Minor ex eo conſtat, quod, ſi ſemel aſſeratur aliquid poſſe dirigere, & inclinare ad ſe ipſum adhuc virtualiter, non erit ratio, quare viſio, & amor beatificus, debeant realem ſortiri diſtinctionem. Si enim directio viſionis poteſt realiter identificari cum amore, ad quem dirigit: non facile apparet ex quo capite oriri poſsit neceſsitas diſtinctionis realis inter viſionem, & amorem beatificum.

66 Idem argumentum poteſt fieri de delectatione obiecti percepti per ſenſus. V. g. de delectatione neceſſaria capi ex obiecto pulchro, quæ in omnium ſententia diſtinguitur neceſſario à cognitione eiuſdem obiecti. Si ergo cognitio poſſet dirigere, & inclinare ad ſe ipſam: cur non poſſet homo per eundem actum cognoſcere pulchritudinem, de illaque gaudere, & delectari, cum in vno ſimplicisſimo actu ſaluari poſsit directio, & inclinatio cum termino eius inclinationis?

67 Quarto: quia, vt ex communi proloquio conſtat, *nihil volitum, quin præcognitum.* Ergo vt obiectum ametur neceſſario à Deo, neceſſarium eſt, quod ab ipſo prægnoſcatur. Non alio genere præcedentiæ, quam directiuæ: ergo requiritur, quod intellectio præcedat aliqua præcedentia directiua. At directiua præcedentia arguit aliquam virtualem diſtinctionem inter intellectionem, & volitionem. Ergo diſtinctio huiuſmodi neceſſario concedenda eſt.

68 Quinto. Nam D. Anselmus in Monolog. cap. 48. hæc habet. *Palam est certe rationem habenti eum* (loquitur de Deo) *non id circo sui memorem esse, aut se intelligere, quia se amat; sed ideo se amare, quia sui meminit, & se intelligit.* Ergo iuxta Anselmum Deum se cognoscere est ratio, quare Deus se amet, & non èconuerso. Ergo *se amare* non est idem virtualiter cum *se intelligere*. Consequentia videtur bona: quia si virtualiter essent idem; solum in sensu formali; & identico Deus se amaret, quia se intelligeret; in sensu autem identico, & formali, si virtualiter essent idem *amare*, & *intelligere*, tam esset vnum, quia est aliud, quam èconuerso.

69 Nec videtur intelligendus Anselmus loqui in sensu formali nostro modo intelligendi. Tum, quia si in sensu pure formali per intellectum loqueretur, non verbis adeo perspicuis vteretur, nec asserentes oppositum, tamquam ratione carentes insectaretur: siquidem sensus formalis per intellectum maiorem latitudinem admittit; nec adeo notus omnibus est; vt qui ipsum non penitus caleant, tanquam ratione destituti debeant sugillari. Tum præcipue: quia ex hac veritate conatur D. Anselmus ostendere Spiritum Sanctum realiter procedere à Verbo. Quod autem nostro imperfectissimo modo concipiendi apprehendatur Deus amare quia intelligit, parum refert ad veritatem processionis Spiritus Sancti suadendam.

70 Quam obrem D. Anselmus in præallegatis verbis loqui respectu Dei non in sensu formali, seu nostro modo concipiendi; sed in sensu reali, & ex parte rerum, communior est iam apud plures auctores sententia. Ideo subtiliores Theologi conantur conciliare identitatem virtualem intellectionis necessariæ cū veritate harum propositionum. *Deus à parte rei amat, quia intelligit; non autem intelligit, quia amat. Cognitio dirigit à parte rei Deum ad amandum, non autem amor ad intelligendum.* Qua doctrina, & D. Anselmo, & reliquis rationibus desumptis ex directione cognitionis in amorem putant fieri satis. Vt hoc igitur componant, & prædictas propositiones saluent indemnes absque distinctionis virtualis subsidio, varias solutiones adhibent, vel ipsorum authorum iudicio difficiles. Duas celebriores sequentibus sectionibus examinabo.

SECT.

SECT. VII.

Refellitur solutio P. Quiros.

71 PAter Quiros in 1. p. tract. 3. disp. 58. sect. 7 & 8. à nu. 46. ita superiori difficultati respondet. Asserit ex eo verum esse Deum amare, quia intelligit, potius quam èconuerso, licet intellectio, & volitio penitus virtualiter identificentur: quia, dato tali actu Diuino, qui simul est intellectio, & volitio eiusdem obiecti, nempe Dei: actus Diuinæ Voluntatis ex natura sua talem habet tendendi modum, vt ideo verificetur *Deum se amare, quia se intelligit*: quia inspecto tali obiecto cognito, & amato: tale obiectum non posset mouere ad amorem, nisi haberet rationem cogniti. At è contra tale obiectum habens rationem cognoscibilis, per se sufficeret ad mouendum ad sui cognitionem; tametsi nō haberet simul rationem amati.

72 Ex quibus deducitur Deum amare quia intelligit, potius quam è conuerso: quia vsque adeo verum est Deum amare quia intelligit; vt minime amaret, si per impossibile nō intelligeret. Ex eoque verum est Deum non intelligere, quia amat, quoniam, si per impossibile non amaret, adhuc intelligeret: ad quod omne non requiritur vlla actualis virtualis distinctio intellectionis, & volitionis: sufficit enim natura obiecti, & potentiæ, quæ se exerceret intelligendo, etiam si obiectum non amaretur; non tamen se exerceret amando, si obiectum non esset cognitum.

73 Hæc solutio, & eius doctrina maximopere difficilis, & impedita mihi videtur. Nam prædictæ propositiones conditionatæ vel loquuntur de obiectis realiter, & in se acceptis, vel prout subiacent nostræ cognitioni. Si hoc secundo modo, nimirum asserendo nos teneri, semel negata cognoscibilitate obiecti, negare pariter amorem; non tamen teneri, negato amore, negare perinde cognitionem: parum facit ad rem præsentem: nam mihi patere prædicatum *amati* dicere prædicatum *cogniti*, non vero vicissim, non est sufficiens fundamentum, vt realiter, & à parte rei, & non prout res nostro subiacent concipiendi modo, Deus amet realiter quia intelligit, & non intelligat quia amat: in qua veritate aduersatiua consistit difficultas.

74 Si præfatæ propositiones conditionales accipiantur in

 sensu

sensu reali: vel loquantur de Deo vero, qui nunc est; vel de Deo chimærico, qui tunc esset. De Deo vero, qui nunc est, difficile admodum potest intelligi: quippè casu, quó Diuina bonitas intelligeretur, & non amaretur, non esset verus Deus, qui nunc est, sed prorsus chimæricus. Quod autem Deus chimæricus, qui tunc esset intelligeret, & non amaret; non autem amaret, quin intelligeret, parum mihi probat: cum ex hypothesi chimærica sumpta ex parte obiecti quodlibet etiam inferatur. Vt alibi magis ex professo dicemus.

75 Ob hoc, & alia argumenta, quæ modo breuitatis causa consulto omitto; censeo has propositiones de hypothesi chimærica acceptas in sensu reali ineptas penitus esse ad inferendum aliquid, si totam hypothesim vt antecedens accipiamus: solumque sensum congruum ad Philosophicè, ac Theologice discurrendum habere, si prædicatum duntaxat hypothesis consideremus, casu quo prædicatum hypothesis secundum se implicatorium non sit. Si enim in re, & quoad sensum non ridiculum, & nugatorium; sed serium & congruum hæc propositio v. g. *Si homo esset equus, esset hinnibilis, potius quam non hinnibilis* accipiatur, non continet sensum, quem primo aspectu præseferre verba videatur, nempe *ex identitate* (quæ necessario chimærica foret (*hominis, & equi infertur hinnibilitas, potius quam non hinnibilitas*. Ex identitate enim chimærica, vtpote inuoluente hominem non hominem, equum & non equum pari iure, ac inferri dicitur hinnibilitas, inferri posset non hinnibilitas.

76 Ob hanc rationem hypotheses chimæricæ hoc modo acceptæ prorsus inutiles sunt ad quidquam pro opposito inferendum. Illa ergo propositio debet ponere pro conditione in re, & quoad sensum, non quidem totam hypothesim per complexionem acceptam, nempè *esse hominem, & equum*; sed solum prædicatum hypothesis videlicet *esse equum*; hac ratione. *Si detur equus, dabitur hinnibile*, seu *omnis equus est hinnibilis*. Propositio ergo negatiua. V. g. *Si homo non esset rationalis, non esset discursiuus* iuxta dicta, non reddit hunc sensum. *Ex distinctione hominis à rationali infertur distinctio à discursiuo*: quia ex huiusmodi chimærica distinctione, tam identitas, quam distinctio infertur: cum distinctio, vt non distinctio, & identitas, vt non identitas in prædicta hypothesi chimærica includantur. Sensus igitur erit. *Si detur non rationale, dabitur non discursiuum*. Seu, *nihil non rationale est discursiuum*. Hoc constat ex communi modo loquendi.

di. Hæc enim censetur bona consequentia. *Homo est equus. Ergo est hinnibilis*. Hæc autem communiter reputatur mala. *Homo est equus. Ergo risibilis* quamvis in hypothesi *hominis equi* tam *risibile*, quam *hinnibile* reperiatur. Deinde etiam in hypothesi vera apparet hæc doctrina; nam hæc est bona consequentia. *Homo discurrit. Ergo est discursiuus*. Hæc autem mala. *Homo saltat. Ergo est discursiuus*. Ergo in his omnibus propositionibus non accipitur pro antecedente tota hypothesis; sed prædicatum duntaxat.

77 Ex hac doctrina deducitur secunda impugnatio Patris Quiros. Sic igitur argumentor. Vel hæc veritas conditionalis. *Si Deus non se intelligeret, non se amaret: at vero, & si non se amaret, se intelligeret*. Vel sumit pro hypothesi Deum vt præditum intellectione; nudum autem amore: vel solum loquitur de intellectione, vt sic, & de amore vt sic, asserendo omne amatum esse cognitum; non verò omne cognitum esse amatum. Si primum: cum sit hypothesis omnino chimærica involuens intellectionem non intellectionem, amorem nō amorē: æquê ex illa hypothesi infertur amor, ac non amor, intellectio, ac non intellectio. Quapropter non magis inferetur Deum amare, quia cognoscit, quam cognoscere, quia amat.

78 Si vero sumantur illæ propositiones conditionales non de obiectis realiter, & in se acceptis, sed prout subiacent nostræ cognitioni, nimirum asserendo nos teneri, semel negata Deo cognitione sui, negare pariter amorem: non tamen teneri, negato amore; negare perinde cognitionem: parum facit ad rem præsentem: nam mihi patere quod prædicatum *amati* dicit prædicatum *cogniti*, ita vt omne amatum sit necessario cognitum, non vero vicissim: quia non omne cognitum debet esse amatum; non est sufficiēs fundamentum, vt realiter, & à parte rei Deus realiter amet, quia realiter intelligit, & non intelligat realiter; quia realiter amat. Ergo non sufficit ad distinctionem intrinsecam virtualem. Antecedens probatur. Quod possit obiectum intelligi absque eo quod ametur: non autem possit amari absque eo quod intelligatur, non oritur ex modo speciali tendendi actus Diuini necessarij; sed ex modo tendendi actuum intellectus, qui separabiles sunt ab actu amoris eiusdem obiecti. Ergo illæ veritates conditionales non probant Deum amare suam bonitatem, quia eam intelligit, potius quam è conuerso; sed solum aliquos esse actus intellectus cognoscentes, & non amantes obiectum.

79 Confirmatur. Si omnes actus possibiles intellec-

tus identificarentur realiter virtualiter cum amore obiecti, nullum esset fundamentum in rebus ad asserendum quod, si obiectum non esset volitum, adhuc esset cognitum: imò falsa esset talis propositio. Ergo veritas huiusmodi propositionis minime fundatur in modo speciali tendendi actus intellectus identificati virtualiter cum volitione; sed in modo tendendi actus intellectus, qui de facto separabilis est ab actu voluntatis.

SECT. VIII.

Reijcitur alia solutio.

80 PAter Ribadeneira tract. de Volunt. disp. 5. cap. 2. aliter tentat prædicto argumento satisfacere. Asserit ergo ex eo provenire intellectionem Diuinam mouere ad amorem, potius quam è conuerso, quod hæc motio, siuè hoc, quod est existere volitionem quia existit intellectio; non requirit siue distinctionem, siuè influxum; sed solum talem modum tendendi, vt ex vi modi tendendi amor moueatur ex intellectione: modo, quo per indiuisibilem actum possumus assentire conclusioni formaliter propter præmissas, & moueri ex præmissis ad assensum conclusionis. V. g. per hunc actum *Petrus est animal: siquidem omnis homo est animal, & Petrus est homo.* Ergo poterit Deus per vnum indiuisibilem actum moueri, & dirigi ex intellectione ad amorem bonitatis Diuinæ: nimirum, quia prædictus actus à se ipso formaliter, & ex modo tendendi id habet.

81 Huiusmodi autem modum tendendi his ferme verbis explicat. Actus Diuinus, qui simul est intellectio clarissima Diuinæ bonitatis, necnon amor necessarius ipsius bonitatis, cognoscibilis est à nobis expresse sub his rationibus præscindendo ab omnimoda identitate formalitatis intelligendi cum formalitate amandi: nimirum, quia, licet nobis innotescat Deum se intelligere clarissime, necessarioque se amare: adhuc nobis compertum non est, ipsæ ne formalitates penitus identificentur, vel non. Quo posito, dicimus talem esse intrinsecè, & ex parte Dei modum tendendi ad Diuinam bonitatem huius clarissimæ intellectionis, & amoris necessarij, vt hic actus Diuinus

à nos

à nobis expressus sub his rationibus præscindendo ab omnimoda ipsarum rationum identitate, demonstret potius eum actum diuinum esse volitionem existentem ab intellectione, vel identice, vel originaliter, quam esse intellectionem à volitione, vel originaliter vel identice.

82 Ratio huius est, quia prædictus actus Dei sub ratione amoris necessarij diuini circa bonitatem Dei, etiam si accipiatur præscindendo ab identitate ipsius cum diuina intellectione, nobis apparet tanquam rationalis amor diuinus circa diuinam bonitatem: idest tanquam affectus diuinus, quo Deus in eam bonitatem inclinat propter ipsam intellectualiter manifestatam. At actus diuinus apparens sub hac ratione, demonstrat eum actum diuinum esse volitionem existentem ab intellectione, vel identice, vel originaliter (aliter enim non bene sciemus prædictum amorem esse affectum, quo Deus in suam inclinat bonitatem propter ipsam intellectualiter manifestatam) ergo prædictus amor Dei sub prædicta ratione amoris, tametsi accepta præcisiue ab identitate cum intellectione, demonstrat eum actum diuinum esse volitionem existentem ab intellectione vel identice, vel originaliter. Cæterum idem actus acceptus sub rationibus intellectionis, & volitionis præscindens ab Identitate ipsarum non demonstrat nobis eum actum esse intellectionem existentem à volitione, vel identice, vel originaliter: idest non adducit nostrum intellectum ad hanc expresionem: *hic actus Dei est intellectio existens à volitione, vel identice, vel originaliter*. Nam præscindendo ab illa identitate nihil inuenitur in modo tendendi repræsentatiuo, & affectiuo eius actus circa diuinam bonitatem, quod ostendat eum esse intellectionem prædicto modo existẽtem à volitione.

83 Huius solutionis doctrina mihi non satis perceptibilis est. Et primo gratis asserit posse dari aliquem modum tendendi actus diuini (quia actus simul virtualiter sit cognitio, & amor eiusdem virtualiter obiecti) sufficientem ad verificandum amorem moueri ex cognitione; cognitionem autem non moueri ex amore: de hoc enim est tota controuersia oppositum enim contendit argumẽtum, quod semper videtur vrgere. Nam amor, & cognitio idẽ virtualiter sunt, tum ex parte obiecti amati, & cogniti, tum ex parte modi tendendi cognitionis & amoris. Ergo idem erit realiter, & virtualiter *cognitionem mouerè, & dirigere*, ac *amorem mouere, & dirigere*: idemque virtualiter erit *mouere ad amorem*, ac *mouere ad cognitionem*. Probatur consequentia. Quod moueat A. est virtualiter,

ter,& realiter mouere id,quod realiter,& virtualiter est A. Ergo si realiter,& virtualiter identificantur cognitio,& amor, mouere cognitionem erit mouere amorem.

84 Displicet secundo prædicta solutio:quia,supposito intellectionem,& volitionem diuinam sub expressione talium nobis non apparere vt identificatas,nō explicatur, quod hic author explicare contendit. Probatur. Hic author contendit explicare qua ratione ex solo tendendi modo intellectionis & volitionis diuinæ,absque distinctionis virtualis præsidio saluetur intellectionem mouere ad amorem,quin amor moueat ad intellectionem. At modus tendendi actus diuini non explicatur designando quod habet ex nostro imperfecto concipiendi modo. Ergo apparere, vel non apparere nobis identitatem intellectionis,& volitionis diuinæ sub expressione actus diuini,non explicat quod hic auctor explicare contendit. Probatur minor, in qua est difficultas. Expressionem humanam respondentem his terminis *Deus se clarissime intuetur, & perfectissime amat* non ostendere nobis identitatem intellectionis,& volitionis diuinæ,non oritur ex modo perfectissimo tendendi actus diuini in diuinam bonitatem,sed ex modo imperfecto tendendi actus humani in actum diuinum. Ergo hunc modum imperfectum tendendi actus humani non ostendere identitatem volitionis cum intellectione,nobis non explicat qua ratione potius intellectio ad volitionem,quam volitio ad intellectionem mouere realiter debeat.

85 Confirmatur. Actui diuino per accidens est hunc actum humanum,de quo loquimur,non exprimere identitatem intellectionis,& volitionis diuinæ. Ergo actum humanum non exprimere identitatem intellectionis,& volitionis diuinæ,non fundatur in modo tēdendi actus diuini;sed in imperfectione actus humani. Antecedens probatur. Actus diuini intellectus,& voluntatis nihil interest,quod hoc vel illo modo attingatur ab intellectu humano. Vnde,licet nullus esset intellectus humanus,qui actum diuinū hoc vel illo modo attingeret intellectionem diuinam vt identificatā cū volitione,modus tendendi,actus diuinus idem foret. Ergo actū humanum exprimere,vel non exprimere identitatem formalitatum actus diuini,per accidens est actui diuino.

86 Displicet tertio prædicta solutio:quia,si cognitionē nostram respondentem his terminis: *intellectio, & volitio diuina cognoscens, & amans diuinam bonitatem*, exprimere volitionem esse ab intellectione,& non exprimere intellectionem esse à volitione;

ne, sufficeret, vt verificaretur volitionem esse ab intellectione, & non intellectionem à volitione in aliquo sensu reali, & non solum nostro modo concipiendi; etiam posset dici omnipotentiam, & reliqua attributa esse realiter, & à parte rei ab essentia Dei; essentiá vero diuinam non esse à parte rei ab attributis eadem ratione. Itẽ risibilitatem, quantumvis identificatam cum rationalitate, esse realiter a rationalitate, & non vicissim: & alia sexcenta, quæ a nullo identificante virtualiter eas formalitates conceduntur.

87 Assumptum probo. Per cognitionem repræsentantem Deitatem esse omnipotentem innotescit formaliter omnipotentiam esse ab essentia, vel originaliter, vel identice. At per eam cognitionem non innotescit formaliter essentiam diuinam esse ab omnipotentia, vel identice, vel originaliter. Ergo eadem ratio est, vt omnipotentia sit a Deitate, & non è conuerso, quæ est, vt volitio sit a cognitione, quin vicissim cognitio sit a volitione. Consequentia est legitima, & Minor doctrina aduersariorum. Maior vero facile probatur. Deitas ex proprio conceptu non dicit esse formaliter determinate omnipotentiam, sed vel formaliter, vel radicaliter. Omnipotentia vero dicit in suo conceptu prouenire ab essentia vel formaliter, vel tanquam a radice. Ergo pari ratione se habet nostro modo intelligendi omnipotentia cum essentia, ac volitio cum intellectione. Si vero dicas essentiam dicere in suo conceptu formali omnipotentiam, quia dicit in suo conceptu identificari cum suis perfectionibus: idem ego dicam de intellectione respectu volitionis necessariæ. Quam obrem vel in vtroque, vel in neutro casu concedenda est distinctio formalis.

88 Clarius id cernitur in rationalitate, & risibilitate: quæ quidem formalitates sub expressione talium ita apparent, vt risibilitas cognoscatur vt existens a rationalitate, siue identice siue originaliter. At vero rationalitas non apparet vt a risibilitate, vel identice, vel originaliter. Ergo, si tenet discursus huius auctoris, realiter aliqua ratione risibilitas est a rationalitate, qua ratione rationalitas non est a risibilitate. Antecedens est certum. Risibilitas enim, vtpote consequens rationalitatem, eo ipso concipitur, vt existens propter rationalitatem; secus vero rationalitas propter risibilitatem: quæ quidem in suo conceptu formali nec dicit identificari cum risibilitate, neque ab ea prouenire. Idem dicito de qualibet alia propria passione. Ex quo infertur realiter loquendo hominem esse risibilem, quia est rationalis; non vero esse rationalem, quia est risibilis.

89 Potest

89 Potest etiam fieri argumentum de his formalitatibus *Animal Rationale* nam *rationale* ex conceptu suo apparet esse à se ipso per identitatem; non autem ab *animali*. Ergo à parte rei rationale est rationale, quia est rationale; non autem quia est animal. Ergo *animal*, & *rationale*; & idem est de quibuslibet prædicatis formaliter distinctis, distinguentur virtualiter iuxta prædictum modum discurrendi.

SECTIO IX.

Verior solutio.

90 SIncera, & genuina solutio, quæ obiectis argumentis debet adhiberi, plane negat Deum in sensu reali potius se amare quia se intelligit, quam se intelligere quia se amat. Huic Doctrinæ adhærens dico Deum ex parte obiecti, & in sensu reali loquendo; non verificare propositionem aduersatiuam nobis obiectam. Nam hæc propositio, *Deus se amat, quia se intelligit; non autem se intelligit, quia se amat*. Solum continet veritatem, quatenus id affirmat non in sensu reali; sed in sensu formali, & respectu nostri. Hoc est nobis apparere intellectionem vt rationem amandi; non vero amorem vt rationem intelligendi.

Porro in hoc cum P. Ribadeneyra consentio: nimirum amorem ex conceptu suo apparere esse ab intellectione, vel originaliter, vel identice: at vero intellectionem non se ipsa nobis se manifestare esse ab amore, vel identice, vel originaliter. Dissentio tamen ab eodem authore quatenus ipse asserit hoc præcisse sufficere, vt in sensu reali vera sit hæc propositio; *Deus potius se amat quia se intelligit; quam se intelligit quia se amat*. Ego vero id nego: imò assero hanc propositionem *Deus potius se amat quia se intelligit; quam se intelligit quia se amat*, id affirmare, non in sensu reali, sed in sensu formali; hoc est prædictam propositionem in actu signato enunciare intellectionem, & volitionem diuinam nobis sub expressione talium ita apparere, vt volitio se ostendat vt habentem esse ab intellectione, non autem intellectio à volitione. Cum hoc componitur intellectionem vere, & realiter dirigere ad volitionẽ: quia directio non dicit ex conceptu suo distinctionem aliquam obiectiuam, siue realem ab eo, ad quod est directio, sed solum quod terminus, ad quem est directio, non fiat cæco modo: quapropter directio

tio intellectionis solum est vt voluntas non cæco modo, sed oculate procedat, & cum ex alia parte volitio, quæ se ipsa esset intellectio, non esset volitio cæca, sed potius essentialiter sapiens: ideo directio intellectualis non dicit distinctionem aliquam obiectiuam ab eo, respectu cuius dirigendi munus exercet. Ex hac doctrina ad argumentum propositum sect. §. à num. 61. in forma.

91. Respondeo: negando assumptum argumenti; nimirū intellectioni & volitioni prædicata contradictoria conuenire. Ad probationem; nego minorem; & ad huius probationem: nego similiter secundam partem antecedentis sumptam in sensu obiectiuo, & reali: videlicet Deum non moueri ex bonitate, vt amata: nam cū realiter, & virtualiter, idem sit in Deo amare bonitatem, & eā cognoscere, non magis mouetur realiter loquendo ex bonitate, vt realiter cognita, quam ex ipsa vt realiter amata. Ad declarationem, seu explicationem argumenti contentam numer. 62. concedo totum primum syllogismum, quo probatur intellectionem diuinam mouere, inclinare, & necessitare Deum, vt se perfectissime amet, & nego minorem subsumptam, scilicet volitionem necessariam non dirigere realiter, vniuersaliter loquēdo, ad amorem. Ad huius probationem: nego illud vniuersale principium: videlicet nullam directionem esse realiter ad se ipsam obiectiue, & realiter sumptā. Ad probationes huius vniuersalis principij sigillatim respondeo.

92. Ad primam contentam num. 63. respondeo ex terminis constare directionem non esse præcisse ad directionem: hoc est non esse ad id, quod nullum aliud prædicatum habet, quam dirigere: non tamen constare aliquo efficaci argumento, nedum ex terminis, directionem, aut inclinationem non esse ad id, quod intelligitur existens in signo directionis, & ob eamdem rationem verum nō est directionem semper esse ad id, quod vt illius sit in signo posteriori ad ipsam. Exemplum ex regulis dirigentibus non cōuincit: quia regulæ, quas communiter nouimus, dirigunt agentia libera ad liberas actiones: de quibus longe diuersa est ratio, ac de regulis dirigē tibus per modum necessitantis ad ipsum, ad quod dirigunt.

93. Ad secundam contentam num. 64. nego antecedens vniuersaliter sumptum. Ad eius probationem, nego etiam maiorem: vel maioris claritatis gratia: distinguo. Ratio mouens per modum suasionis indifferentis debet antecedere ad id, ad quod suadet, & allicit: concedo: mouens necessitando, debet antecedere: nego maiorem: & concessa minori de motione necessitante: nego consequentiam.

94 Ad tertiam probationem à paritate petitam, respondeo, quod, si semel asseratur visionem beatificam non solum necessitare ad amorem quoad exercitium necessitate connaturalitatis; verumetiam necessitate metaphysica, ita vt nec Deus ipse possit de potentia absoluta diuidere visionem ab amore: nullum erit incommodum in identitate reali visionis, & amoris. Cæterum ex eo communiter supponitur visionem ab amore distingui, quia etiam supponitur non vsque adeo visionem necessitare ad amorem, vt de potentia absoluta diuidi non possint. Hac eadem ratione fit satis alteri paritati desumptæ ex delectatione necessaria obiecti percepti per sensus.

95. Ad quartam probationem respondeo illud commune proloquium. *Nihil volitum, quin præcognitum* diuersimode explicari posse. Primò: quatenus id asseratur de volitione creata, de qua loquitur Philosophia. Sicut communiter dicitur nihil iudicari, quin prius apprehendatur: quod solum de creaturis intelligi potest. Cum enim in creatis nulla intellectio necessitet metaphysice ad amorem; sed, ad summum, physicè naturaliter, cum qua necessitate coniungi possit de potentia absoluta realis separatio: hinc deducitur nihil esse volitum, quin cognoscatur cognitione distincta, & dirigente ad amorem: cognitio autem ad amorē conducens, ab eoque realiter distincta, non potest non præcedere allicitiue ad amorem; & consequenter loquendo de creaturis verum est in toto suo rigore. *Nihil volitum, quin præcognitum*. Secūdo potest explicari prædictum axioma, ita vt ly *præcognitum* intelligatur negatiuè: & ita sensus erit. Nihil volitum, quin sit cognitum cognitione non se habente, aut impertinenter, aut purè pro posteriori.

95 Ad quintam probationem, quæ nititur verbis D. Anselmi: respondeo: Anselmum non loqui de cognitione, & amore sumptis specificatiue, sed de ipsis sumptis reduplicatiue: hoc est de cognitione prout terminata verbo, & de amore prout terminato pondere affectiuo. Etenim Anselmus intendit statuere distinctionem realem inter Filium, & Spiritum S. vocatque Filium sapientiam, & Spiritum S. amorem appellat: indeque infert Spiritum esse realiter à Filio, non vero Filiū ab Spiritu realiter procedere, quia ita Deus amat, quia cognoscit; non autem cognoscit, quia amat. Ex quibus verbis videtur Anselmus ponere distinctionem realem inter amorem, & intellectionem: siquidem eadem ratione comparat Spiritum S. cum Filio, ac volitionem cum intellectione. Cum igitur iux

ra communem Theologorum sententiam, quam omnes ab Augustino edocti indubitanter defendunt, Verbum nō sit, formaliter loquendo, Sapientia Dei; sed terminus illius. Idcirco Anselmus interpretandus est loqui de Sapiētia reduplicatiue, vt Verbo terminata, & de amore reduplicatiue, vt pondere affectiuo terminato: hac enim ratione realiter, & non solum virtualiter, amor procedit ex cognitione; non autem cognitio ex amore: quæ interpretatio minime violenta est: imò necessario adhiberi debet verbis D. Anselmi ne docuisse credatur formaliter loquendo idem esse *loqui*, & *intelligere*: *amare*, & *spirare*.

QVÆST. III.

Vtrúm intellectus Diuinus habeat rationem principij virtualis, vel rationem potentiæ?

VTrumque hoc dubium magis de nomine, quam de re habet; ideo breuiter ab vtroque me expediam.

SECT. I.

Vtrum intellectio Diuina sit principium virtuales volitionis?

1 HAnc eamdem quæstionem exagitaui tract. de Scientia Dei; nihilque in præsens addendum occurrit: idcirco eamdem, quam ibi doctrinam tradā, qua, nisi egregie fallor, plures difficultates hactenus prolixę, & impeditę, facillime dissoluuntur.

2 Duo continet præfata quæstio: vnum de puro nomine: nimirum, in quo consistat vnum esse principium virtuale alterius? Aliud de re, scilicet: semel statutis prædicatis constituentibus vnū principium virtuale alterius: an voluntati respectu volitionis ea prædicata conueniant?

3 Vnum esse principium virtuale alterius idem est, ac æquiualenter esse principium: quapropter idem erit voluntatem esse principium virtuale volitionis, ac perinde se habere respectu volitionis, ac si esset reale principium illius. Cæterum vnum æquiualere alteri, seu perinde se habere, ac alterum, vel potest intelligi

res;

respectu omnium munerum, & prædicatorum alterius, vel respectu alicuius muneris determinate designando illud, vel potest intelligi respectu alicuius muneris, seu prædicati vage accepti, siue sit hoc, siue illud. Primo modo implicatorium est vnum esse æquiualenter alterum: nam æquiualere vnum alteri in ordine ad aliquod munus, seu prædicatum determinatum est vere, & realiter gerere illud munus, & habere illud prædicatum: sol enim ideo est virtualiter calor in ordine ad calefaciendum, quia vere, & realiter est calefactiuus: vnus aureus est æquiualenter plures argentei in ordine ad emendum, quia idem, quod emitur pluribus argenteis vnico aureo potest realiter emi. Et idem est in reliquis casibus. Ergo vnum esse æquiualenter aliud à se distinctum in ordine ad omnia munera, & prędicata, erit gerere omnia munera, habereque omnia prędicata, quæ gerit & habet illud alterum, cui dicitur æquiualere. At implicat, quod id, quod non est realiter principium, habeat realiter omnia prædicata principij, vt est euidens. Ergo implicat quod id, quod non est principium, æquiualeat principio in ordine ad omnia munera, & prædicata principij.

4 Esse vnũ ęquiualens alteri præcisse in aliquo, siue hoc, siue illo: in sufficiens est, vt vnum dicatur, simpliciter loquendo, virtualiter aliud. Nam si hoc sufficeret, nulla entitas esset, de qua non verificaretur, absolute loquendo, esse virtualiter aliam, cum nulla sit, quæ non conueniat cum altera in aliquo munere, siue prædicato, saltem in prædicato entis. Ex quibus principijs intuli tract. de Scientia, quod si ingenue loquendum sit non debet quæri: vtrum vnum sit virtualiter aliud, sine distinctione loquendo; sed debere designari munus, aut prædicatum, in ordine ad quod æquiualentia examinetur. Nam cum nihil sit ęquiualẽter aliud in ordine ad omnia, & esse æquiualenter aliud in ordine pręcisse ad aliquod munus conueniat omnibus entitatibus respectiue ad quamlibet aliam. Et deinde nulla sit regula præfixa determinans quot, & quæ debeant esse munera, & prædicata, in ordine ad quæ vnum debet æquiualere alteri, vt absolute, & simpliciter vnum dicatur esse virtualiter aliud: hinc deducitur, quod vt congrue, & modo perceptibili disseratur circa virtualitatem, & æquiualentiam vnius ad alterum, debet quæri non indiscriminatim, & confusse: an hoc sit virtualiter illud: sed determinate: an hoc sit virtualiter, & æquiualenter illud in ordine ad tale determinate prædicatum, & munus? Quod quidem nihil aliud est, quam inquirere, an vere, & realiter gerat tale munus, & habeat realiter, & a parte rei tale prædicatum. His statutis, iam

iam non admodum difficile erit, quid circa principium virtuale volitionis Diuinæ sentiendum est, definire.

5 Dico primo. In nostra sententia non distinguente virtualiter voluntatem Diuinam, prout est facultas intelligendi, à voluntate in actu secundo, siuè volitione necessaria, voluntas Diuina nō est principium virtuale volitionis in ordine ad aliud munus, præter quam in ordine ad hoc, quod volitio sit à voluntate, prout esse vnū ab alio præscindit ab eo quod sit originaliter, vel identice: quod idem est, ac dicere voluntatem Diuinam in nullo alio prædicato conuenire cum principio reali, quam in eo, quod verificetur volitionem esse à voluntate. Probatur hæc conclusio: quia vbi datur omnimoda identitas realis, & virtualis duorum extremorum, non aliter potest esse vnum ab alio, quam identice; & constitutiuè. Ergo, semel negata distinctione virtuali inter voluntatem, & volitionem, non aliter potest esse volitio à voluntate, quam identice. Ergo voluntas Diuina respectu volitionis in nullo alio assimilatur principio reali, nisi in eo quod debet esse à volitione, præscindēdo à modo dandi esse: nam in nullo alio prædicato cōuenit cum principio reali.

6 Dico secundo. In sententia distinguente virtualiter voluntatem à volitione, quatenus voluntas per intellectionem dirigitur ad volendum, voluntas est virtualiter principium volitionis in ordine ad prædictum munus: hoc est: voluntas verè, & realiter dirigitur ad volitionem, potius quam volitio ad voluntatem: quia reuera, & à parte rei per intellectionem dirigitur voluntas ad volendum: & non dirigitur volitio per intellectionem vt habeat voluntatem.

7 Dico tertio. Voluntas non est virtualiter principium volitionis in genere productiuo: quia cum re vera voluntas non producat realiter volitionem, non æquiualet principio reali in ordine ad hoc prædicatum, siuè in ordine ad munus producendi realiter.

SECT. II.

Vtrum Deus habeat veram potentiam respectu volitionis.

8 Notandum est primo Theologos duplicem in Deo distinguere volitionem (vt sæpê notauimus) nempe, & necessariam, & contingentē quoad denominationem. Illa est qua Deus se neces-

sario amat. Hæc vero, qua Deus ita contingenter amat alia obiecta contingentia à se distincta, vt possit illa nõ amare. Qua propter prædicta volitio est contingens quoad denominandũ Deũ volẽtẽ.

9 Notãdum est secundo duplicem distingui ab authoribus potentiam: vnam logicam, seu metaphysicam; physicam & realem aliam. Potentia physica appellatur ab authoribus quæ realiter, & verè exercetur per verum & reale exercitium, quo datur verus trãsitus ab statu potentis operari ad statum realiter defacto operantis. Hac ratione in igne continetur vera, & realis potentia producendi alium ignem: quia vere, & realiter ita producit, vt transeat ab statu potentis ad statum actualiter producentis. Potentia metaphysica, seu logica est facultas, vt aliquid sit ipsum, quod est: ita vt, intellecto eo, quod facultas appellatur, intelligatur quoque id, quod prædictæ facultatis dicitur exercitium. V. g. homo est logice potens esse homo: quia reuera homini non repugnat quod homo sit, cum à parte rei sit realiter, & virtualiter homo.

10 Inter has duas potentias datur alia, quæ partim conuenit cum qualibet ex illis: partim à qualibet ex illis diuersificatur: nempe potentia, quæ est in Deo ad decernendum contingenter, necnon ad se necessario amandum, admissa virtuali distinctione inter voluntatem & volitionem. Nam hæc potentia conuenit cum logica in eo quod identificetur realiter cum suo exercitio: & in hoc diuersificatur a potentia physica, quæ sine vlla ambiguitate potentia physica est. Conuenit autem cum potentia physica; diuersificaturque à potentia purè logica, In eo quod nõ exerceatur per se ipsam: nam sicuti, semel concessa distinctione virtuali inter *intelligere*, & *velle*, Deus non intelligit per volitionem, nec vult per intellectionem & hoc: loquendo in sensu reali, licet intelligat per aliquid identificatum cum volitione, & velit per aliquid identificatũ cum intellectione. Sic similiter, statuta distinctione inter voluntatem, & volitionem, verum est à parte rei, & in sensu reali Deum non velle per facultatem volendi: sed per volitionem identificatã realiter cum ea voluntate: nam in his prædicatis oppositis conuenientibus formalitatibus Diuinis inter se realiter identificatis stat distinctio virtualis, quæ inter voluntatem, & volitionem supponitur.

11 Hinc oritur iam difficultas (reuera de nomine) an hæc potentia appellanda sit physica, quia à parte rei nõ exercetur per se ipsam, vel an appellanda sit logica, quia, licet non exerceatur per se ipsam, exerceatur tamen per aliquod identificatum cum ipsa.

sa, & consequenter suum exercitium non distinguitur realiter ab ea.

12 In primis in nostra sententia identificante virtualiter voluntatem & volitionem necessariam, nulla potentia datur plusquam logica in volũtate respectu volitionis necessariæ. Patet hæc conclusio ex iam dictis: quia illa est potentia purè logica, quæ se ipsa exercetur, & intellecta ea, intelligitur eius exercitium, sed, data identitate virtuali inter voluntatem, & volitionem, voluntas se ipsa vult, & intellectã voluntate Diuina, intelligitur esse volentem necessariò. Ergo voluntas respectu volitionis necessariæ non habet potentiam plusquam logicam. Difficultas ergo solum est de voluntate Diuina respectu tum volitionis contingentis, tum volitionis necessariæ ex suppositione distinctionis virtualis inter voluntatem, & volitionem necessariam.

13 Sit ergo prima conclusio consentaneè ad ea, quæ diximus tract. de Scientia Dei circa similem difficultatem. Datur in Deo potentia media inter purè logicam, & strictè physicam respectu volitionis necessariæ ex suppositione distinctionis virtualis inter voluntatem, & volitionem. Probatur hæc conclusio. Illa est potentia media inter has duas, quæ participat aliquid de vtraque, & cum neutra adæquatè conuenit. Sed Ita se habet potentia, quæ est in voluntate Dei respectu volitionis necessariæ. Ergo est media inter physicam, & purè logicam. Consequentia est bona, & maior certa. Minor vero constat ex dictis; quia potentia, quæ est in volũtate respectu volitionis necessariæ non conuenit adæquatè cum potentia physica, quia non distinguitur à suo actu, & est similis illi in eo quod non exerceatur per se ipsam. Deinde conuenit cum potentia logica in identitate cũ suo actu, & diuersificatur ab ea, quatenus neque exercetur per se ipsam, nec, intellecta illa, intelligitur eius actus, & exercitium. Ergo hæc potentia in adæquatè conuenit cum potentia logica, & potentia purè physica; cum neutra autem conuenit adæquatè. Ergo est media inter vnam, & alteram. Si vero aliquis contendat esse potentiam purè logicam omnino: quia censeat de ratione potentiæ purè logicæ solum esse identificari realiter cum suo actu, quidquid sit de alijs prædicatis. Alius vero è contra nitatur suadere esse potentiam propriè, & strictè physicam, quia indicat ad potentiam strictè physicam sufficere esse facultatem, quæ non se ipsa exercetur, siuè distinguatur, siuè non distinguatur à suo actu, tota quæstio devoluitur ad significationem huius duplicis termini *Potentia physica. Potentia purè logica.*

De quorum acceptione parum contendam. Vnusquisque prout ei libuerit loquatur, dum in re ipsa consentientes simus.

14 Dico secundo. Deus respectu volitionis contingentis habet veram potentiam indifferentiæ: siquidem habet veram, & realem libertatem ad decernendum, & non decernendum: libertas vero est vera, & realis potestas ad vtrumlibet. Quæ potestas, licet sit rigorosissime libertas, & indifferentia, semper in ratione potentiæ manet media inter potentiam strictè physicam, & purè Logicam, seu metaphysicam.

15 Obijcies Deus physicè, & realiter vult tàm necessario, quàm contingenter. Ergo physicè, & realiter potest velle necessario, & contingenter. Ergo habet potentiam rigorose physicam ad volendum siquidem ab actu ad potentiam valet consequentia.

16 Respondeo: illud axioma: *Ab actu ad potentiam valet consequentia*, intelligendum esse de actu, prout dicit præcisè existentiam: & de potentia logica, non vero de potentia physica: quo facile respondetur ad argumentum: concesso antecedente, negando consequentiam. Ad probationem subiunctam: respondeo illud axioma verum esse loquendo de actu existentiali, & de potentia logica: iuxta quem sensum ex eo quod Deus actu velit, solum infertur habere potentiam Logicam, vt physice velit; non vero quod habeat potentiam physicam ad volendum. Si vero fieret argumentum ab actu physico: ita vt non solum sumatur ibi *actus* pro actualitate existentiali, verum etiam pro physico exercitio, & transitu à potentia ad actum, tunc bene valeret consequentia ab actu ad potentiam physicam. *Cæterum Deum velle defacto* non est actus in hac acceptione, sed solù accipiẽdo actũ pro actualitate existẽtiali

17 Sed replicabis. Negari non potest, quod Deus physicè velit. At ea ratione, qua res est, potest esse. Ergo Deus non solù logicè, verum & physicè potest velle. Respondeo concessa maiore, distinguo minorem. Ea ratione, qua res est, potest esse: tenente se *ly ea ratione* ex parte termini cõcedo: ex parte potẽtiæ: nego min. Et distinguo conseq. Ergo Deus non solum Logicè, verum & physicè potest velle: appellando ly *physicè* supra *velle*. concedo: appellando supra *posse* nego consequentiam. Est dicere, quod, si res sit aliqua ratione, datur vera potestas (præscindendo ab eo, quod sit physica, aut Logica) vt sit ea ratione: non vero, quod, si sit res aliqua ratione, potestas debet esse ea ipsa ratione: nam creatura existit contingenter, & tamen potentia non existit contingenter: sed est potentia, vt creatura existat contingenter.

QVÆ-

QVÆST. IV.

De obiecto materiali increato Diuinæ Voluntatis.

SVb nomine obiecti materialis intelligimus obiectum, quod Deus amat: siue illud ratione sui, siuè ratione alterius attingat. Qua propter idem est quærere: quod sit obiectum materiale Diuinæ voluntatis, ac inuestigare, quid Deus amet?

SECTIO I.

Deus se ipsum integre, & complete amat?

1 HÆc conclusio fere non indiget probatione: explicatur tamen. Deus id amat, quod infinite amabile est, nullamque dicit imperfectionem. Sed Deus secundum omnia, quæ intrinsecè dicit, est infinite amabilis, vtpote infinita præditus bonitate nullam prorsus dicente imperfectionem. Ergo Deus integre, & cōplete se amat secundum omnia, quæ intrinsecè dicit.

2 Confirmatur ex illo Prou. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Deus.* Si ergo Deus se ipsum pro fine habet eorum omnium, quæ amat, se ipsum consequenter amabit: quando enim medium propter finem diligitur, potius finis, quam medium amatur.

3 Confirmatur secundo. Deus se ipsum comprehendit per sui visionem. Sed comprehensio obiecti, quod habet in se bonitatem infinitam, rapit necessario voluntatem, vt in illud amore feratur. Ergo Deus se videndo comprehensiuè, necessario rapitur in sui amorem. Hic amor comprehensiuus debet esse, id est omnium eorum, quæ in Deo reperiuntur, cumipsoque identificantur. Cum enim ea omnia sint ipse Deus, eamdemque realiter habeant bonitatem: fit inde amorem Dei perfectum ea omnia attingere debere.

4 Ob. 1. Amor, quo Deus se amat, vel amat se ipsum, vel non; sed potius alium amorem terminat virtualiter distinctum. Si hoc secundum, abitur in infinitum. Illud vero primum videtur inintelligibile. Ergo Deus nō amat se ipsū. Secūda pars minoris.

in qua est difficultas probatur. Si hic amor amat se ipsum; cum amor adæquatè cum toto Deo identificetur realiter: hic amor nihil amabit præter se ipsum. Sed amor huiusmodi in perceptibilis est, seu implicatorius. Ergo amor Dei amans se ipsum implicatorius, aut imperceptibilis est. Hæc vltima minor probatur. Nam amor, qui præcisè tendat in se ipsum, non aliter poterit explicari, quam asserendo velle se ipsum: qua explicatione adhuc remanet inexplicatus, cum de obiecto nihil cōstet præter esse obiectum. Ergo amor tendens præcisè in se ipsum implicatorius, seu imperceptibilis est.

5 Respondeo hunc amorem ex parte obiecti nihil à se realiter distinctum (& si velis pro hoc argumento neque distinctum virtualiter) amare. Hoc autem non est implicatorium. Solum enim implicatorium, & imperceptibile est quod ex parte modi ita tendat, & non aliter *volo me ipsum*. Quod autem amor tendens in Deū vt Vnum & Trinum, Omnipotentem, &c. tendat etiam in se ipsum adæquate realiter: imò (si velis pro hoc argumento) etiā virtualiter identificatū cū omnibus his perfectionibus, incōueniens nō est.

6 Ob. 2. Amor necessarius dirigitur ex cognitione obiecti. Ergo amor necessarius Dei ex sui ipsius cognitione dirigitur, & ab ipsa virtualiter distinguitur. Ergo etiam amor, quo hic amor amatur, debet præsupponere cognitionem huius primi amoris vt existentis. Ergo secundus amor præsupponit primum, & tertius secūdum, & sic de alijs. Ergo datur processus in infinitum.

7 Late supra probaui quæst. 2. opus non esse cognitionem dirigentem ad amorem ab amore virtualiter distingui. Qua propter eidem doctrinæ insistendo: concesso primo antecedente: nego consequentiam quoad secundam partem, nimirum amorem Dei necessarium à cognitione dirigente distingui virtualiter. Videantur, quæ supra diximus quæstione iam citata pro tuenda identitate virtuali inter amorem necessarium, & necessariam cognitionem. Verum, gratis admissa distinctione virtuali inter amorem, & cognitionem.

8 Resp. secundo. Cognitionē, qua Deus dirigitur, vt se amet; indiuisibiliter omnia hæc repræsentare, tum omnia prædicata diuina, quæ ab amore præscindūt, tum etiā amorem omnium illorū, necnon amorē sui ipsius vt existentem pro posteriori signo ad cognitionē dirigentē. Quo fit vt hac solum cognitione Deus ad omnia hæc obiecta amanda dirigatur, & quod simul ea attingat per vnū, & indiuisibilem amorem, quin opus sit ad infinitatem recurrere.

Quod

Quod vero cognitio dirigẽs ad amorem, ipsum amorem repræsentet vt existentem pro sequenti signo, ita, vt amor sequatur cognitionem: non tollit rationem dirigendi, vt infra videbimus.

9 Ob. 3. Amor, quo Deus amat suum amorem necessarium, si directe terminatur ad essentiam rei, est gaudium de ipso amore directè ad Essentiã terminato. Sed gaudium de tali amore debet distingui, saltem virtualiter ab ipso amore. Ergo amor, quo Deus amat suum amorem directè terminatum ad Essentiã, distinguitur, saltem virtualiter, ab amore terminato ad essentiã. Et sic in infinitum. Consequentia est legitima; & maior certa. Minor prob. Gaudiũ de obiecto præsupponere debet ipsum obiectum vt possessum. Ergo amor, qui est gaudium de amore, debet præsupponere amorem, de quo gaudet: ac proinde distingui saltem virtualiter ab illo: ea autem, inter quæ præsuppositio datur virtualiter, etiam virtualiter distingui debent.

10 Respondeo. Ad rationem gaudij non requiri quod obiectum realiter præsupponatur vt possessum, sed solum ad summũ, quod præsupponatur cognitum. Cum igitur in nostro casu scientia dirigens ad amorem (iuxta sententiã admissam) præsupponatur ad ipsum amorem, inde fit quod, licet gaudium de amore non præsupponat ipsum amorem (quæ quidem præsuppositio nõ requiritur), præsupponat tamen cognitionem ipsius amoris: quod sufficit ad veram, & strictam rationem gaudij.

11 Ob. 4 Gaudium terminatum ad amorem Essentiæ Diuinæ dirigitur ex cognitione talis amoris. Sed amor essentiæ non dirigitur ex cognitione amoris essentiæ. Ergo virtualiter distinguuntur: siquidem illis prædicata contradictoria conueniunt. Conseq. est legitima, & maior certa. Minor vero prob. Videlicet amorẽ essentiæ non dirigi ex cognitione existentiæ ipsius amoris. Amor Diuinæ essentiæ non dirigitur ex notitia ostendente rationẽ ineptam ad mouendum ad prædictum amorẽ, sed cognitio existentiæ amoris ostẽdit rationẽ ineptã ad mouendum ad prædictum amorẽ essentiæ. Ergo cognitio existentiæ amoris non mouet ad amorem essentiæ. Minor, in qua videtur esse difficultas; prob. Existere amorem terminatũ ad essentiam non est ratio potens allicere voluntatem, vt eliciat ipsum amorem terminatum ad essentiam. Sed cognitio existẽtiæ amoris terminati ad essentiam ostendit hanc rationem. Ergo cognitio existentiæ amoris terminati ad essentiam ostendit rationem ineptam ad mouendum ad amorem essentiæ.

12 Respondeo notitiam existentiæ amoris, quæ simul est

notitia ipsius essentiæ Diuinæ, ostendere rationem aptam vt detur amor essentiæ, qui simul sit gaudium sui, licet notitia, quæ ostenderet solum existentiam amoris, non esset apta ad mouendum ad amorem, si solum esset amor essentiæ. Cum autem in nostro casu amor essentiæ sit etiam amor sui; ideo notitia ostendens simul Dei bonitatem, & existentiam amoris, rectè potest mouere ad amorem, qui simul sit amor Essentiæ, & amor sui.

13 Ob. 5. Deus non solum habet decretum liberum de existentia huius mundi, verumetiam gaudium de huiusmodi decreti existentia: deindeque de hoc gaudio iterum gaudet: etiamque de hoc secundo gaudio. At neque gaudium de decreto identificatur virtualiter cum decreto, neque gaudiũ de primo gaudio identificatur virtualiter cũ primo gaudio. Ergo nullũ ex his gaudijs est amor, seu gaudium sui ipsius. Minor probatur. Et in primis quod gaudium de decreto distinguatur virtualiter ab ipso decreto probatur. Gaudium de decreto dirigitur ex notitia existentiæ absolutæ huius decreti, quia hoc est de ratione gaudij. Deinde decretum non dirigitur ex notitia existentiæ decreti. Ergo, &c. Hoc vltimũ probatur. Notitia dirigens ad decretum libere habendum debet esse indifferens, & ad decretum, & ad eius carentiam: alioquin in signo directionis ad actum liberum, quod est signum libertatis, intelligetur aliquid connexum determinatè cum aliquo libertatis extremo: quod quidem implicat. Sed notitia de existentia decreti est connexa cum existentia decreti. Ergo non dirigit ad decretũ.

14 Respondeo quod licet liberum sit Deo habere, vel non habere decretum de existentia mundi; semel tamen habito, necessario, vt infra dicemus, debet gaudere de tali decreto. At vero gaudium de ipso gaudet de se ipso: quia semel posito decreto, adeo necessarium est gaudium de gaudio decreti, ac est necessarium gaudium de decreto. Quapropter admitto propter argumentum factum gaudium de decreto distingui virtualiter à decreto, nego tamen gaudium de gaudio distingui à gaudio de decreto. Quapropter ad decretum liberum præcedit cognitio indifferens, at vero ad gaudium de decreto præcedit cognitio de existentia decreti: quæ etiam est cognitio gaudij reflexi dirigens ad omne gaudium diuinum, siue directum, siue reflexum circa tale decretum. Quam obrẽ, supposita cognitione existẽtiæ decreti, indiuisibiliter gaudet Deus de decreto, & de gaudio circa decretum; quo ruit argumentum supra factum. Quod vero, semel posito decreto, necessario Deus gaudeat de illo, sequente sectione ostendemus.

SECT.

SECT. II.

Vtrum Deus sit necessitatus ad se amandum?

15 IN Deo diuersa prædicata distinguëda sunt, alia essentialia & communia: ea videlicet, quę cum toti Trinitati communia sint, necessario in Deo reperiuntur. V. g. *Deitas. Bonitas, Omnipotëtia, &c.* Alia sunt relatiua, quæ quidem Deo, licet nõ cuilibet personæ necessario conueniunt, v. g. *Paternitas, Filiatio, &c.* Alia sunt toti Trinitati communia, contingenter tamen de Deo verificantur quoad denominationem, vt sunt cognitiones, & decreta de rebus contingentibus: imò in ipsis prædicatis relatiuis aliquæ sunt formalitates contingentes quoad denominationem, vt in filio esse Verbum contingentium; vt in tract. de Trinitate magis ex professo declarabimus.

16 Dico 1. Deus necessitatus est metaphysice ad se amãdum secundum prædicata essentialia toti Trinitati communia, ita vt implicationem inuoluat Deum non se amare infinite secundum talia prædicata, siue hoc, siue illo amore. Hæc conclusio à nemine negatur, aut negari potest: bonum enim perfectissime cognitum necessario potentiam volitiuam perfectam rapit in sui amorem. Cum igitur Deus sit summum, & infinitum bonum perfectissime cognitum, Deusque gaudeat perfectissima voluntate, nequit non necessario rapi in infinitum, & perfectissimum amorem sui.

17 Præterea Deus necessario est summe, infinite, integre & complete beatus: cumque ad beatitudinem (saltem integraliter acceptam) pertineat amor summi boni: nõ poterit Deus se ab amore sui infinito cohibere: alioquin non esset summe beatus, & fœlix. Omitto alias probationes: nam conclusio adeò certa, & perspicua vlteriori probatione non indiget. Cæterum licet hæc conclusio indubitata sit, vt clarior pateat, opus est eam à nonnullis obiectionibus expedire.

18 Ob. 1. Libertas finita nostræ voluntatis non rapitur necessario à bono finito. Ergo neque libertas infinita à bono infinito rapietur. Cõsequentia probatur. Sicut se habet libertas nostra finita circa bonum finitum, ita se habet libertas infinita circa bonũ infinitum. Sed nostra libertas talis est, vt non vincatur, aut superetur à bono finito. Ergo pari ratione libertas infinita talis erit, vt à nullo bono etiam infinito valeat separari.

19 Respondeo disparem valde esse rationem: quia posse voluntatem resistere bono creato, & aliquam imperfectionem continenti, perfectio est. At vero posse resistere bono increato, & infinito, quin voluntas in illius rapiatur amorem, esset maxima imperfectio: cum argueret defectum rectitudinis: modo quo posse voluntatem peccare, non est voluntatis augmentum illam perficiens, sed potius est bonitatis diminutio illam deturpans. Vnde ad argumentum in forma: concesso antecedente, nego consequentiam. Deinde ad probationem: nego maiorem: quia non eo modo, quo se habet libertas creata circa bonum finitum, se habet libertas infinita circa bonum infinitum: quia, si prædicto modo se haberet, esset libertas imperfecta, & defectuosa: opponitur enim diuinæ voluntati posse non amare infinitum bonum perfectissime cognitum.

20 Ob. 2 Perfectius operaretur Deus, si libere se amaret, quã amãdo se necessario. Ergo libere se amat, quando quidẽ omnis perfectio Deo cõcedenda est. Antecedẽs probatur. Perfectius operatur, qui operatur libere, quã qui operatur necessario. Ergo perfectius se gereret Deus amando se libere, quã se amando necessario.

21 Respondeo negando primum antecedens; quia se amare libere involuit potestatem ad non se amandum, quæ potestas chimerica est in Deo: conceptus autem involuens aliquam chimeram non potest esse perfectior alio chimeram non involuente. Ad probationem: distinguo antecedens: Perfectius operatur qui operatur libere, quam qui operatur necessario: si libertas ad huiusmodi operationem non implicet: nego antecedens. Cum ergo probatum sit libertatem ad non amandum bonum infinitum perfecte representatum implicatorium esse: fit inde conceptum amandi se ipsum necessario perfectiorem esse conceptu se amandi libere.

22 Hoc patet etiam in alia materia: siquidem potest argui eodem modo, Deum posse peccare, suadendo eadem arguendi forma Deum libere vitare peccatum. Ex quo antecedẽte infertur Deum vitare peccatum cum potestate illud non vitandi, seu cum potestate ad peccandum. Antecedens probatur eodem argumento. Perfectius operatur libere operans, quam operans necessario. Ergo Deus perfectius vitabit peccatũ vitãdo illud libere, quã vitãdo illud necessario. Pari ergo solutione in vtraque parte vtẽdũ est.

23 Ob. 3. Coniunctum ex Deo, & creatura, v.g. Petro, est adeo perfectum ac ipse Deus, sed Deus potest non amare hoc coniunctum. Ergo potest non amare quod est tam perfectum ac ipse Deus. Respondeo negando antecedens: nam illud coniunctum

indiuisi

indiuisim acceptum non est tam perfectum ac ipse Deus, siquidem involuit aliquam imperfectionem, quod magis patet in complexo ex Deo, & peccato. Etenim licet in eo cõplexo involuatur Deus, nihilo minus Deus non est ratio obligans ad amandum complexũ; sed solum ad amandum ipsum Deum.

24. Dico 2. etiam Deus se necessario amat qua Trinus est. Probatur eadem ratione. Deus, quia Trinus, seu ipsa Trinitas est perfectissimum obiectum, cum ad perfectionem infinitam Dei Trinitas intrinsice spectet. Ergo Deus se necessario amat vt Trinum in personis. Vbi aduertendum est hanc conclusionem independenter esse ab eo quod relationes, prout virtualiter distinctæ ab essentia, dicant, vel non dicant perfectionem formaliter. Licet enim admittamus relationes perfectionem formaliter non dicere; negari tamen non potest Trinitatem vt talem esse perfectissimã *vt quod* non enim solum infinite perfecta est essentia diuina: verum etiã tota Trinitas perfectissima est. Si enim dicatur Relationes nõ esse rationem formalem perficiendi, dicendum est essentiam diuinam non solum constituere se ipsam infinite bonam, & amabilem; verũ etiã Trinitatem ipsam. Quapropter negari nõ potest Trinitatẽ prout talem esse obiectum infinite bonum, & amabile, & consequenter, necessario rapere Deum in sui amorem.

25. Dico 3. Relationes, & attributa (esto virtualiter distincta sint ab essentia) necessario amantur à Deo, ita, vt non solum amor Dei erga se terminetur ad Deum prout dicentem collectiuẽ Relationes, & attributa, verum etiam ad Relationes, & attributa distributiue, & sigillatim accepta. Explicatur conclusio. Non solũ essentia diuina est infinitum bonum, nec solum Deus integre acceptus, prout involuens omnia prædicata necessaria, infinite bonus, & perfectus est, licet demus non à se; sed ab essentia esse perfectũ. Quapropter quodlibet attributum vt distinctum virtualiter ab essẽtia est dignum infinito, & perfectissimo amore, ita tamen, vt ly *vt distinctum*, non reduplicet, vt iam monui, rationem *qua* amabile est; sed rationem, *qua* est infinite, & perfectissime amabile, cum quodlibet repertũ in Deo, quantũvis virtualiter distinctũ à Deitate, cũ ipsa realiter identificatum sit, & nihil sit identificatũ cũ Deo, quod infinite bonũ, & perfectũ non sit. Idcirco quodlibet repertũ in Deo infinite amabile est consequenter, quæ necessario amabitur à Deo.

26. Dico quarto. Deus non tenetur necessario amare efficaciter amore intentiuo sua decreta libera, neque scientiam horũ decretorum; tenetur tamen amare necessario amore complacẽtiæ

hos

hos actus quoad denominationem, eorum existentia supposita, & supposito etiam quod adæquate identificentur cum Deo.

27 Prima pars huius conclusionis citra dubium est: alioquin Deus non esset liber in decernendo: si enim Deus independenter à quolibet contingente à se ipso esset necessitatus antecedenter ad decernendum, absque omni prorsus libertate decerneret; quodquidem non indiget probatione.

28 Secunda pars huius conclusionis probatur. Vt aliquod obiectum rapiat necessario in amorem, duo requiruntur, & quod obiectum sit infinite bonum, & quod obiectum oppositum etiam infinite bonum, non sit in signo apto ad mouendum Deum ad amorem oppositum. Sed, data existentia mũdi, & cognitione huiusmodi existentiæ vt de facto exercitæ, decretum mundi, ex suppositione identitatis adæquatæ cum Deo, est summe, & infinite bonũ, vtpote realiter adæquate identificatum cum Deo. Deinde decretum oppositum, nempe de carentia mundi, pro casu cognitionis existentiæ iam exercitæ decreti de mundo, non est in signo apto ad excitandum affectum oppositum complacentiæ de decreto mundi. Ergo decretum de mundo, dum cognoscitur vt existens, rapit necessario Deum in complacentiam sui. Consequentia est legitima, & Maior certa. Minor probatur quoad secundam partem, in qua poterat esse difficultas: nam decretum cognitum vt non existens eatenus excitaret affectum oppositum complacentiæ de decreto, quatenus excitaret dolorem, aut tristitiam de sui defectu. Hunc affectum excitare non potest, vt est certum. Ergo neque affectum oppositum complacentiæ de decreto existente.

29 Neque obstat. 1. actum voluntatis terminari ad aliquid creatum: nam perfectio intensiua actus diuini non per obiectum; sed per subiectum, & modum regulatur.

30 Neque obstat. 2. actum voluntatis sumptum quoad denominationem (supposita identitate adæquata cum Deo) importare aliquid pure virtuale. Hoc in quam non obstat: quia hoc, quãtumvis pure virtuale, realiter & verè identificatur cum Deo, vt infra dicemus, licet non ratione sui, sed ratione realitatis Dei: quod sufficit, vt tam totus actus, quam prædicta virtualitas sint quid infinite bonum, & infinite perfectum à perfectione infinita Dei: & cõsequenter infinite amabile.

31 Neque obstat. 3. paritas desumpta ab amore desiderij huiusmodi decreti, ad quod desiderium diximus Deum nõ esse necessitatum: non in quam obest hæc paritas: quia disparitas con-

festim

festim se offert: ideo enim Deus non necessitatur ad desiderium efficax decreti mundi v.g. quia, tametsi hoc decretum appareat vt infinite bonum; pro eodem tamen signo, quo Deus potens est desiderare, seu intendere efficaciter mundum, apparet etiam intentio carentiæ mundi, seu fuga ab alterius mundi existentia, vt actus infinite, & summe perfectus per eandem infinitudinem perfectionis, per quam intentio mundi infinite perfecta constituitur. Quam obrem locus relinquitur libertati, vt inter mundum, & carentiam mundi, interque intentionem mundi, & actum oppositum eligere valeat. At vero, posita existentia mundi, iam pro illo signo nequit Deus in existentia mundi efficaciter displicere, neque in sua voluntate displicere vel inefficaciter. Quapropter in hoc casu & datur bonum infinitum alliciens, & deficit æquale bonum à primo retrahens.

32 Si vero decretum non sit adæquate intrinsecum Deo, non tenet ratio supra facta; quia complexum ex Deo, & creatura, vt supra dicebamus, indiuisibiliter acceptum non est simpliciter infinite bonum, cum contineat aliquid imperfectum.

33 Nihilominus existimo valde probabile esse necessario Deum complacere in huiusmodi decreto semel habito: quia, licet liberum sit Deo eligere, vel non eligere: ponere vel non ponere electionem. Posita vero determinatione ad electionem, constituitur electio de facto illi placens efficaciter: nequitque Deus non gaudere de existentia illius, quod illi de facto, & in actu secundo placet efficaciter.

SECT. III.

Vtrum Deus sit necessitatus omnino determinate ad se amandum?

34 SEnsus difficultatis est: vtrum Deus se necessario amans, nō solum sit necessitatus ad se amandum, ita, vt non possit nō se amare; verum etiam necessitatus sit ad hunc amorem determinatum, quo se amat: ita, vt non modo non sit liber ad eligendum inter amorem, & carentiam amoris, verum neque indifferens sit ad eligendum inter vnum, & alterum amorem?

35 Dupliciter posset excogitari Deus indifferens ad se amandum hoc vel illo amore. Primo quatenus Deus respectu sui esset indifferens ad plures amores numero dumtaxat distinc

eos: nimirum, si, adhuc concesso Deum prius amare se ipsum, quam quidquam aliud à se distinctum, esset nihilo minus indifferens ad amorem A, quo se duntaxat diligeret, & amorem B. quo etiam se absque vllo discrimine amaret. In quo casu prędicti amores solum numero distinguerentur.

36 Secundo posset dici Deum teneri ad amandum se simul & creaturas: ita, vt Deus non se amaret pro priori ad decretū creaturarum, sed simul: ita, vt, si Deus decernat mundum, amet Deus se ipsum, & mundum. Si vero decernat carentiā mundi, amet se ipsum, & carentiam mundi. Quapropter Deus sit necessitatus ad amorem sui vage. Hoc est ad amorem sui & creaturæ, vel ad amorem sui & carentiæ creaturæ: quin possit amare se præscindendo omnino à creaturis.

37 Dico primo. Non est Deus indifferens ad plures amores sui antecedenter ad amorem creaturarum. Est dicere: non sunt Deo possibiles plures amores numero distincti, quibus omnino eadem ratione se amet. Hæc conclusio minime probatur ex eo quod Deus teneatur se amare antecedenter ad amorem creaturarum. Siquidem quod inquirimus est: an: dato quod Deus antecedenter ad amorem creaturarum se diligat: sint, vel non sint Deo possibiles plures numero amores tendentes in Deum antecedenter ad amorem creaturarum? Quapropter aliter probanda est conclusio.

38 Probatur ab aliquibus hæc conclusio: quia, si Deus posset eligere inter actus omnino æquales, non esset laudabilis in electione vnius præ altero, quod repugnat perfectioni diuinę. Verum hæc probatio mihi inefficax est, vtpote indicanti non solum non esse contra perfectionem diuinam operari absque laudabilitate in genere m[illegible]ris; sed etiam de conceptu laudabilitatis moralis esse, cum quis laudabiliter operatur, posse operari absque vlla laudabilitate morali. Tum etiam quia censeo (vt infra dicam) Deum non esse laudabilem in eo genere laudabilitatis, quo creaturæ ob meliorem electionem laudabiles sunt.

39 Secundo probatur ab aliquibus eadem conclusio: quia omnis actus liber constituitur in esse liberi per aliquid extrinsecum. Ergo pro priori ad decretum creaturarum nequit Deus libere se exercere, vnum amorem sui præ altero eligendo; siquidem pro priori ad decretum creaturarum nihil extrinsecum Deo potest intelligi, per quod decretum compleatur. Etiam hæc probatio inefficax est, oritur enim ex falso principio, nam, vt infra videbimus,

mus, falsum est actus liberos Dei compleri per aliquid extrinsecum Deo.

40 Tertio probatur ab alijs: quia omne exercitium libertatis diuinæ supponit constitutam Trinitatem, cũ nullum sit exercitium liberum, quod à tota Trinitate non proueniat. At qui amor essentialis, quo Deus se amat, Trinitatem non supponit, cũ potius ipse ad Spiritum Sanctum supponatur, siquidem Spiritus Sanctus procedit per voluntatem, & volitionem. Ergo amor essentialis nõ est vlla ratione exercitium liberum Dei.

41 Hęc etiam probatio mihi inefficax est: nam falsum id dico quodlibet exercitium diuinum supponere personas constitutas, quia, vt tenent. Zuñiga, Arriaga, Quiros, & plurimi alij, præsertim RR. exercitium diuinum solum denominatiue est liberum personis, quatenus formaliter liberũ essentiæ, quæ in omnibus personis reperitur, sicuti in plurium sententia homo dicitur libere operari ratione humanitatis, non subsistentiæ: censent enim subsistentiam nulla ratione ad opus liberum, ne vt conditionem quidẽ, præsupponi.

42 Aliter ergo nostræ conclusionis veritas ostendenda est. Probo igitur illam primo. Summa simplicitas, & indefectibilitas Dei exigit, vt nihil admittatur in Deo defectibile, vbi manifesta ratio non conuincit, sed nulla est ratio conuincens potuisse Deo deesse amorem, quo defacto se amat, supposito quod non sit amor creaturarum. Ergo non est admittenda talis defectibilitas, & consequenter actus, quo Deus se diligit non poterit non existere. Consequentia est bona, & Minor certa: quando quidem pro libertate diuina ad se amandum non rationes conuincentes, sed leuissimæ coniecturæ ab aduersarijs adducuntur. Minor autẽ cõmune axioma est apud Theologos: alioquin nihil firmũ erit in Theologia.

43 Probatur secundo nostra conclusio à paritate Trinitatis. Non minus est Deus necessitatus ad se amandum, quam Pater est necessitatus ad producendum Filium, & Pater, & Filius ad producendum Spiritum Sanctum. Sed Pater ita est determinatus ad producendum Filiũ, vt non sit indifferens inter multos Filios virtualiter numero distinctos. Ergo neque Deus est indifferens ad pluresamores virtualiter numero distinctos. Consequentia probatur: quia sicut determinatio Diuina ad se amandum saluaretur cum indifferentia ad se amandum hoc amore, potius quam alio virtualiter numero distincto, ita similiter determinatio in Patre ad producendum Filium saluaretur cum simili libertate.

Et

Et sicuti libertas inter hunc, & illum amorem componitur, iuxta aduersarios, cum eo quod amor de facto existens exhauriat amabilitatem diuinam, ita similiter libertas ad producendum hunc, vel illum Filium poterit cōponi cum eo quod hic Filius exhauriret totam vim generatiuam: & similiter indifferentia in Patre, & Filio ad hunc, vel illum Spiritum Sanctum componi valeret cum eo quod hic Spiritus Sanctus exhauriret totam vim spiratiuam Patris, & Filij. Sicut igitur repugnat hæc indifferentia in Trinitate, repugnat similiter in nostro casu.

44 Dico secundo. Hoc secundum argumentum eadem efficacia probat non fieri satis determinationi diuinæ ad se amandū per determinationem vagam amandi se, vel per amorem, qui sit simul Dei, & creaturarum, vel per amorem, qui sit simul amor Dei, & carentiæ creaturarum, quia, quamvis dicatur Verbum creaturarum deffectibile esse quoad denominationem Verbi creaturarum, nemo, quem viderim, hucusque dixit Verbum Diuinum, prout est Verbum necessariorū esse contingens, aut defectibile quoad denominationem. Si igitur in Patre nulla admittitur indifferentia, aut libertas ad productionem Verbi prout est Verbum necessariorum; sed duntaxat prout est Verbum contingentium, nec Verbum necessariorum, vt tale, identificatur virtualiter cum Verbo contingentium vt tali; ita similiter nec cognitio, qua Deus se necessario amat, identificabitur virtualiter cum cognitione contingentium, nec Deus vllam habebit indifferentiam ad amandum se secundum prædicata necessaria.

45 Aliter etiam vrgetur argumentum ex Trinitate desumptum hac ratione. Amor, quo Deus primario se, & creaturas amaret, vel produceret amorem notionalem per modum termini, qui simul esset impulsus affectiuus in Deum, & creaturas, vel produceret duos amores virtualiter diuersos. Neutrum potest dici. Ergo neque dicendum est Deum per eundem virtualiter amorem essentialem amare se, & creaturas.

46 Non enim potest dici primum, nempe esse vnum, propter rationem iam attactam, videlicet quod, si ita esset, Spiritus Sanctus esset deffectibilis prout est amor necessariorum: idemque diceretur de Verbo: quod quidem opponitur communi Theologorū sententiæ. Ex quo etiam fieret creaturam potentem (iuxta Societatis Sententiam) impedire plura decreta diuina: illa nimirū, quæ ex Scientia Media diriguntur, posse quoque impedire tum Verbū, tum Spiritum Sanctum, qui de facto sunt, etiam prout obiecta necessaria respiciunt.

47 Dein-

47 Deinde neque posset dici illum amorem essentialem simplicé virtualiter producere duos amores notionales, siuè duos impulsus affectiuos, quia terminus amoris debet conformari cum amore, cuius est terminus, sicut verbum cum cognitione. Et sicuti verbum repræsentat eadem omnino obiecta cum omnimoda proportione ad cognitionem, ex qua procedit: ita similiter impulsus affectiuus proportionari debet cum amore vnde provenit. Ergo, si amor essentialis Dei idem virtualiter est cum amore creaturarum, amor quoque notionalis Dei, & creaturarum, idem virtualiter debet esse. Huc reuocanda sunt argumenta, quibus distinctionem virtualem inter Essentiam Diuinam, & Diuinam Voluntatem in actu secundo quæst. 2. reiecimus.

48 Argumenta, quæ adversus nostram conclusionem opponuntur, desumuntur ex eo præcise quod, posita libertate in Deo ad se amandum hoc, vel illo amore, videatur conciliari cum necessitate se amandi plenior libertas in Deo: & ideo congruentius esse hac libertate prædítum Deum asserere. Verùm, cum, vt supra ostendimus, non rectè hac ratione Trinitatis mysterium intelligatur: hoc incommodum cuilibet alij specie tenus congruentiæ debet præponderare, præsertim quia tribuitur actibus diuinis aliqua contingentia, quam nulla ratio efficax conuincit.

SECT. IV.

Non nullæ quæstiunculæ expediuntur.

49 DVbitatur primo. Qua ratione amor Dei sit comprehensiuus? Respondeo esse comprehensiuum intensiuè, & extensiuè. Est inquam comprehensiuus intensiuè: quia Deus adeo intensiuè se amat, vt nequeat intensior amor excogitari: siquidem est absolute infinite intensus.

Præterea est etiam comprehensiuus extensiuè: quod quidem eadem ratione explicandum est, qua tract. de Scientia Dei comprehensionem scientiæ explicuimus, videlicet ex eo amorem Dei, quo se amat, esse comprehensiuum, quia ita attingit omnia Diuina prædicata, vt hic ipse amor realiter tendat in terminationem liberam. V. g. in decretum mundi: & hic ipse amor realiter, si Deus decreuisset carentiam mundi, decretum carentiæ mundi similiter attigisset: quia, licet amor, quo Deus amat ipsum decre-

tum, virtualiter ab amore necessario distinguatur; realiter tamen identificatur cum illo.

50 Dubitatur secundo: an amor necessarius Dei erga se ipsum sit efficax, vel inefficax? Respondeo non esse efficacem efficacia productiua, esse tamen efficacem efficacia affectiua. Probatur. Amor, quo Deus se amat, licet non sit productiuus sui obiecti; vt ex se patet, obidque non habeat efficaciam productiuam: ita tamen affectiue efficaciter tendit in Deum, vt ex modo tendendi excludat quamlibet nolitionem, siue displicentiam vel leuissimam Dei. Quapropter habet efficaciam affectiuam, modo quo quis detestatur peccatum præteritum efficaciter, quin illud detestetur efficaciter effectiue, aut productiue: siquidem nequit ponere carentiam peccati præteriti, siue non peccasse, sed solum affectiue, quatenus ex modo tendendi excludit amorem peccati. Pari ergo ratione in nostro casu dicendum est Deum efficaciter affectiue se amare, quia ex modo tendendi excludit omnem displicentiam sui.

51 Dubitatur tertio: an amor, quo Deus se amat, sit amor beneuolentiæ, vel potius concupiscentiæ? Et omisso quod ad tract. de Trinitate spectat circa amorem vnius personæ erga aliã: loquendo solum de Deo, vt Vno, & de amore, quo Deus se necessario amat. Respondeo esse simul amorem beneuolentiæ, & concupiscentiæ lato modo; strictê vero, neque vnius, neque alterius generis esse. Probatur. Vt sit stricta beneuolentia, debet esse amor alterius personæ propter ipsam alteram personam: & vt sit amor cõcupiscentiæ, debet esse amor alicuius rei distinctæ ab amante: & hoc ita, vt amans se habeat se ipsum pro fine. Ergo tan beneuolentia, quam concupiscentia, si strictè sumantur, requirunt aliquam in obiecto distinctionem respectiuè ad personam amantem: cumque hæc non detur in amore, quo Deus se ipsum amat, infertur Deum respectu sui, neque beneuolentiam strictam, neque strictam concupiscentiam habere.

52 Verum, si prædicti termini in latiori vsurpentur significatione, amor *concupiscentiæ* est amor, quo amans amat aliquid sibi propter semetipsum. *Beneuolentia* autem est amor, quo quis amat aliquod suppositum rationale propter ipsum suppositum. Sed Deus totum hoc habet quando amat se ipsum. Ergo quando amat se ipsum habet amorem benevolentiæ, & concupiscentiæ, acceptis terminis in latiori significatione. Minor probatur. Deus amat suam bonitatem propter se ipsum. Ergo habet amorem concupiscentiæ. Deinde suppositum rationale, quod amat Deus neces-

necessario, ità amat, vt non amet illud propter aliud distinctum à supposito amato. Ergo habet amorem *Beneuolentiæ*. Ergo Deus per amorem, quo se amat, & est beneuolus, & concupiscens, acceptis terminis laxè. Si vero hi termini *Beneuolentia* & *Concupiscentia* aliter ab alijs explicentur: supposita terminorum acceptione, facilis erit quæstionis resolutio. Ego vero de terminorum acceptione semper renuam quæstionem instituere.

QVÆST. V.

De obiecto materiali creato Diuinæ Voluntatis.

SECT. I.

Deus amat creaturas.

1 HÆc conclusio ita generice sumpta & fide, & ratione constat. Primo ex fide. Nam Gen. 27. dicitur *voluntas Dei fuit vt cito invenirem*, & cap. 42. num. 8. *Num Dei possumus resistere voluntati?* Et ferè tota scriptura id ipsum sæpissime, & clarissime enuntiat.

2 Deinde. Probatur à ratione. Primo: quia Deus prouidentiam habet erga creaturas. At prouidentia nequit exerceri absque actibus voluntatis terminatis ad id, de quo prouidentia est. Ergo Deus exercet suam voluntatem erga creaturas, quæ exercitia sine aliquo actu voluntatis ad creaturas terminato intelligi non possunt. Tertio quia, vt optime D. Thomas, Deus diffundit, & communicat creaturis ipsam Dei bonitatem. Id autem non aliter præstat, quam volens ipsis perfectionem, qua perfectio diuina resplendet.

3 Ob. tamen adversus hanc certissimam conclusionem. Creaturæ non sunt amabiles à Deo propter ipsum Deum. Sed quod non est amabile propter Deum, absolutè non est amabile à Deo. Ergo creaturæ non sunt amabiles à Deo. Consequentia est bona, & minor videtur ab Authoribus supponi, constatque ex illo Prouerb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*. Maior autem probatur. Deus nequit amare propter seipsum id, quod Deo bonũ nõ est. Sed creaturæ Deo bonæ

non sunt, sed prorsus inutiles. Ergo creaturæ nequeunt à Deo amari propter Deum. Minor vltima probatur. Id, sine quo adeô fœlix, ac beatus est Deus, & æquê benè se habet, ac cum illo, non est bonum, sed prorsus inutile Deo. Sed Deus æquè bene se habet sine creaturis, ac cum illis, Ergo creaturæ non sunt bonæ, sed prorsus inutiles Deo. Respondeo 1. huic argumento creaturas afferre Deo aliquam bonitatem extrinsecam, non commoditatis, sed decentiæ, & etiam adimpletionis inclinationis, quam habet ad se cõmunicandum: ideoque posse Deum eas amare propter se ipsum: non enim sunt illi inutiles vt decenter se gerat, & iuxta naturalem inclinationem, licet Deo inutiles sint ad illi commmoditatem, vel fœlicitatem aliquam tribuendam.

4 Dixi creaturas non tribuere Deo voluptatem, aut cõmoditatem: quia, licet Deus gaudeat de illis; hoc tamen gaudium non tribuit voluptatem, aut suauitatem aliquam Deo nouam intensiuê prout ad creaturas terminatur, quia gaudium, quod Deus de se ipso habet, & quatenus terminatur ad Deum, est completum in ratione voluptatis, quin, quatenus terminatum ad creaturas non nô respectu virtualiter distincto, nouam intensiue delectationem superaddat, sed solum ad noua obiecta terminetur: quapropter potest dici amorem creaturarum augere gaudium extensiue, licet non intensiue. Verum de hoc infra.

5 Responderi potest secundo huic argumento admittendo creaturas esse prorsus inutiles Deo in omni genere, consequenterque non posse amari propter Deum tanquam propter finem *cui*. Hoc tamen non tollit posse creaturas amari, tum propter se ipsas, tum propter ipsum Deum, tanquam propter finem *qui* consequendum à creaturis rationalibus, in quo sensu Deus habet esse vltimus finis in actu primo creaturarum, quatenus nimirum omnis creatura rationalis debeat debito aliquo, licet non omnino stricto, operari propter Deum, vt consequendum. Ex quo infertur Deum non esse necessario, adhuc in actu primo, finem vltimum (iuxta hunc opinandi modum) omnium affectuum diuinorum; sed duntaxat creaturarum, quatenus creatura possit omnem creaturam, quam amat, amare propter Deum, vt per beatitudinem consequendum.

6 Sit secunda conclusio. Deus amat creaturas existentes, tum quatenus illas decernit, tum quatenus gaudet de earum existentia, & etiam creaturas futuras, tum per modum desiderij, tũ per modum gaudij. Explicatur, & probatur prædicta.

dicta conclusio. Deus ab æterno decernit gloriam. v.g. D. Petro. Hæc gloria antequam existat denominatur futura respectiuè ad durationes eam præcedentes: quamobrem amor eius gloriæ comparatiuè ad durationem, in qua existit gloria, est amor rei præsentis, comparatiuè vero ad durationem præcedentem gloriam, est amor rei futuræ. Cum ergo hæc ipsa præcedentia vnius durationis ad aliam sit etiam volita à Deo, Deus volet gloriam D. Petri esse existentem respectu suæ durationis, & esse futuram respectu durationis antecedentis.

7 Præterea cum Deus gaudeat de gloria D. Petri vt existente pro duratione posteriori ad alias, gaudebit quoque de eo quod sit futura, saltem secundum positiuum, quod dicit, nempe existere in duratione posteriori; licet opus non sit quod gaudeat de eo quod non existat in anteriori duratione, quamvis possit gaudere; quando nimirum Deus positiuè vult ne existat in duratione antecedennte.

8 Denique: si futuritio constituatur in decreto de existentia creaturæ pro aliqua determinata duratione, clarius constat Deum amare rem futuram, vt futuram, in eaque vt futura gaudere: siquidem Deus amat sua decreta, in eisque, vt existentibus complacet: quapropter amat futuritionem, in eaque complacet, amare autem futuritionem est formalissime amare rem vt futuram, in qua conclusione, vtpote omnino clara, non amplius immorandum est.

SECT. II.

Vtrum creaturæ puræ possibiles sint obiectum Diuinæ voluntatis?

9 PRo decisione quæstionis suppono primo: creaturas possibiles, aliàs esse purè possibiles, aliàs non purè possibiles, illas videlicet, quæ pro aliqua temporis differentia existentiam sortiuntur. Primi generis est alter mundus, conuersio Iudæ & alia huiusmodi. Secundi generis sunt omnia, quæ fuerunt, vel sunt, vel erunt. De his certum debet esse omnia, præter peccatum, aliquo amore posse amari à Deo; omnia enim, quæ sortiuntur existentiam, malaque moraliter non sunt, habent bonitatem sufficientem vt possint diuinum amorem terminare; peccata vero non amari

tur, sed permittuntur à Deo. Praeterea, si admittatur actio indifferens in indiuiduo, non video rationem efficacem, quae mihi probet Deum respectu illius non posse, vel purè permissiuè, vel plusquam permissiuè se habere. Nunc autem solum est quaestio de creaturis, quae in statu purae possibilitatis permanebunt.

10 Suppono secundo duplicem distingui ab aliquibus possibilitatem rerum: vnam intrinsecam; extrinsecam aliam. Possibilitas intrinseca sunt ipsa praedicata rei possibilis verificantia hanc propositionem conditionatam. V. g. *Si existat Petrus, non involuet duo praedicata contradictoria*, modo, quo apud nostros explicatur communiter essentia rei. Possibilitas extrinseca est ipsa Omnipotentia Dei, quae in mea sententia connectitur cum intrinseca rerum possibilitate. Alij authores constituunt rerum possibilitatem in aliquo esse necessario distincto, tum à Deo, tum à re possibili, vel quia indicant possibilitatem esse aliquod esse diminutum positiuum, quod ab aeterno datur à parte rei, licet non existens, vel, quia censent possibilitatem sitam esse in aliqua carentia necessaria suo negatiuo modo ab aeterno existente necessario, excludenteque repugnantiam inter praedicata rei possibilis. Quae autem ex his sententijs vera sit, non est huius loci.

11 Suppono tertio triplicem posse hìc exagitari quaestionem. Prima est: an Deus amet creaturas purè possibiles amore se habente per modum intentionis, seu desiderij? Hoc est: an Deus possit intendere efficaciter quod existat res, quae purè possibilis permanebit? Secunda: an Deus possit circa res purè possibiles tendere amore per modum gaudij? Hoc est: an Deus possit complacere in eo quod res sit purè possibilis, siuè gaudere de eo quod possibilis sit? Tertia: an Deus possit res purè possibiles prosequi amore tendenti in rem purè possibilem secundum se: quae tendentia amor strictus appellatur?

12 Certum est primo Deum amare possibilitatem extrinsecam creaturarum. Nam cum haec possibilitas extrinseca ab Omnipotentia Dei indistincta sit, Deus amando suam omnipotentiam, possibilitatem extrinsecam creaturarum amare necesse est.

13 Certum est secundo: quod, si possibilitas rei cum re possibili identificetur, idem dicendum est de amore circa possibilitatem, ac de amore circa ipsam rem possibilem, cum ex parte obiecti nullam sortiantur distinctionem. His positis.

14 Dico primo Deus potest amare res purè possibiles amore inefficacis desiderij, quo Deus optet eas existere. Proba-

tur.

tur hæc conclusio ex illis verbis D. Pauli 1. ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Ergo Deus non solum vult salutem eorum, qui saluantur, verumetiam eorum, qui saluationem nō consequuntur. At qui saluatio reproborum manet puré possibilis, consequenterque voluntas de reproborum salute nō est in Deo efficax. Ergo Deus potest amare, & de facto amat res pure possibiles amore inefficacis desiderij.

15 Respondebis primo hanc non esse voluntatem beneplaciti, sed pure voluntatem signi: nempe, quæ propriē loquendo non est voluntas saluationis reproborum, sed solummodò est voluntas, qua Deus præbet indicia, quæ regulariter loquendo in humanis persuadent positiuum voluntatis affectum, verum hanc doctrinam reiecimus tract. de Prædestinat. quæstione 17. sect. 3. & infra reiciemus dum ostenderimus cum D. Thoma, & eius nobilioribus discipulis Deum veré, & propriē, & absque vlla metaphora velle saluationem omnium hominum.

16 Respondebis secundo cum Goneto de Voluntate disp. 2. art. 4. §. 3. Vers. *Obijcies primò*: negando hoc esse amare creaturam pure possibilem: licet enim salus reproborum non sit absolute futura; est tamen futura respectu voluntatis Diuinæ inchoatiuè, vel conditionatè.

17 Hæc responsio ludit verbis: non enim aliud intelligimus nomine entitatis pure possibilis, quam entitatem, quæ nunquam existentiam obtinebit. Cum igitur salus reproborum nunquam extitura sit, merito pure possibilis appellatur.

18 Præterea, vel Gonetus appellat futuritionē inchoatam illam Dei voluntatem, quia ex vi illius datur quidquid requiritur ex parte Dei vt detur salus reproborum, vel quia datur aliquid, quod requiritur, vel, quia ex vi illius ponitur homo in manu consilij sui, vt eliciat opera, quibus saluabitur. Non primum; quia, vt saluetur homo per sua opera, requiritur ex parte Dei voluntas prædeterminandi iuxta Thomistas. Non secundum; quia sola existentia Dei, præcisse quocumque alio, foret futuritio inchoata, cū existentia Dei sit aliquod requisitum vt res sit absoluté futura. Non denique tertium: siquidem etiam Deus habet in manu consilij sui ponere alterum mundum, & tamen alter mundus non dicitur futurus adhuc inchoate. Ergo non sufficit aliquem effectum esse in manu consilij agentis liberi, vt futurus inchoate nominetur. Verum omisso hoc, ne ad quæstionem de nomine deflectamus.

19 Dico secundo. Dato quod possibilitas cōsistat in aliquo esse necessario, siue positiuo, siue negatiuo distincto ab eo, quod possibile est, potest Deus complacere in possibilitate creaturarum. Probatur hæc conclusio. Possibilitas hæc habet bonitatem entitatiuam, & nullam ad mixtam malitiam moralem habet. Sed id, quod est bonum entitatiue, nullaque malitia morali inficitur, potest terminare actum complacentiæ Diuinæ. Ergo possibilitas creaturarum hac ratione constituta poterit terminare complacentiam Diuinam. Consequentia est legitima, & maior certa: siquidē illud esse vt vt sit, est quid reale excludens suam repugnantiam, & etiam repugnantiam rei, quæ possibilis constituitur. Habebit ergo integritatem prædicatorum, & bonitatem transcendentalem.

20 Iam vero minor: nempe quod bonum huiusmodi possit terminare complacentiam Diuinam, probatur. Nam omne bonum ea ratione, qua bonum est, à rectissima voluntate potest amari, dummodo à malitia morali illi admixta eius vis motiua non impediatur. Sed prædicta possibilitas habet bonitatem physicam, & nullam malitiam moralem sibi identificat. Ergo poterit mouere rectissimam Dei voluntatem, vt in ea simplici affectu complaceat.

21 Dico tertio. Etiam in nostra sententia constituente possibilitatem rei in intrinseca non repugnantia prædicatorum, quæ non repugnantia indistincta est ex parte obiecti ab entitate possibili; potest Deus complacere in possibilitate creaturæ, quæ peccatum non sit, consequenterque potest Deus amare creaturam purè possibilem, vt pote à possibilitate, & non repugnantia indistinctam. Probatur hæc conclusio. Quod apparet bonum, licet non vt existens, & nulla malitia morali inficitur, potest terminare actū amoris. Sed prædicata gratiæ v.g. quæ non existit, apparent bona, & nulla malitia morali inficiuntur. Ergo possunt terminare actum amoris. Consequentia est bona, & minor certa. Maior probatur. Tam *Bonum* est obiectum voluntatis, quam *verum* est obiectum intellectus. Sed vt *verum* sit obiectum intellectus non opus est existere. Ergo neque *bonum*, vt sit obiectum voluntatis.

22 Probatur secundo, & simul aliquæ responsiones præcauentur. Si aliquid obstaret prædicto amori, vel essent prædicata rei possibilis secundum se considerata, prout ab existentia, & à pura possibilitate præscindunt: vel esset ipse status puræ possibilitatis. Neutrum ex his potest obesse amori Diuino

respe-

respectus creaturarum possibilium. Ergo ex nullo capite prædicatus amor Deo repugnat. Consequentia est legitima, & Maior certa: non enim præter dicta est quidquam aliud, quod vel apparenter amori diuino opponatur. Maior autem probatur per partes. In primis ea prædicata rei possibilis à peccato distinctæ cum amore Dei non opponuntur. Patet hoc; quia ipsa prædicata pure possibilia, si existerent, essent existentia. Sed prædicata rei distinctæ à peccato, si essent existentia, non haberent aliquam malitiam, ratione cuius non possent diuinum amorem terminare, vt supra probatum est. Ergo prædicata rei possibilis à peccato distinctæ non opponuntur cum diuino amore ex eo præcisse quod sint huiusmodi prædicata.

23 Secunda pars Minoris: videlicet statum meræ possibilitatis amori diuino non obesse, etiam probatur. Tendentiæ intentionales, nempe intellectus, & voluntatis non exigunt existentiam rei, circa quam versatur. Ergo status meræ possibilitatis amori diuino non aduersatur. Antecedens patet experientia ipsa: siquidem alter mundus à nobis pure possibilis cognoscitur. Potiori ergo titulo à Deo pure possibilis cognoscetur. Deinde ipsa experientia nouimus, ex cognitione aliquorum, quæ mente versamus, nos delectari, & gaudere, licet obiecta non non vt existentia cognoscamus. Ergo tendentiæ intentionales nō exigunt existentiam rei, circa quam versantur.

24 Probatur tertio eadem conclusio à paritate. Deus de peccatis pure possibilibus displicet. Ergo bona oppera pure possibilia poterunt illi placere. Consequentia videtur legitima: nō enim est maior ratio vnius, quam alterius. Antecedens probatur. Deo displicet omne id, quod prohibet necessario. Sed Deus prohibet necessario peccata, quæ ab intrinseco talia sunt, non solū quæ fiunt, sed quæ pure sunt possibilia. Ergo non solum peccata, quæ fiunt, sed quæ sunt pure possibilia, poterunt Deo displicere.

SECT. III.

Soluuntur obiectiones.

25 OB. 1. Illustrissimus Godoy. D.Th. hac quæstione qui artic. 6. contra conclusionem, qua asserit voluntatem Dei semper impleri, opponit secundo loco. *Sicut se habet scien-*

scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit: multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur. Huic argumento respondet Angelicus Doctor ad 2. *ideo Deus cognoscit omne verum; non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.* Ergo expresse sentit Doctor Angelicus, quod, licet creaturæ possibiles sint bonæ, nihilominus non amantur à Deo.

26 Respondeo D. Thomam non posse loqui de omni affectu diuino, tam efficaci; quam inefficaci, nisi sibi ipsi cōtradicat, quia in eodem articulo ad 1. postquam explicuisset verba Apostola 1. ad Thimoth. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri.* Addit postea. *Ad cuius intellectum considerandum est quod vnumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo.* Deinde addit quod, licet Deus amet hæc bona voluntate antecedenti, non tamen volūtate consequenti, siue efficaci, ex quo constare videtur in præsenti articulo, dum negat Deum amare omne bonum, solū loqui de amore consequenti, & efficaci, non autem de antecedente, & inefficaci.

27 Confirmatur: nam conclusio D. Thomę in hoc articulo est quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet aliud, quod antecedenter vult, non fiat. Ergo solum contendit D. Thomas, quod ea, quæ non fiunt, non vult Deus voluntate consequenti, & efficaci, non vero quod ea non velit voluntate antecedente, & inefficaci.

28 Sed instat Illustrissimus Godoy 1. D. Thomas infert Deum non amare omne bonum, licet omne verum cognoscat ex discrimine, quo cognitio, & voluntas attingunt sua obiecta: nimirum quia intellectus trahit res ad se, & eas in se ipso cognoscit. At vero voluntas fertur ad res ipsas prout sunt in se ipsis. Sed hoc discrimen saluatur etiam in affectu inefficaci. Ergo vel ratio Diui Thomæ est inefficax, vel etiam amorem inefficacem excludit. 2. instat etiam: quia sequitur nullum discrimen esse inter voluntatem & intellectum Dei in ordine ad creaturas possibiles: quia, si iuxta D. Thomam licet Deus non amet creaturas possibiles amore efficaci, & effectiuo; amat tamen illas amore inefficaci. Cum etiam illas non intelligat Deus intellectione efficaci effectiua, sed solum simplici notitia, seu per scientiam simplicis intelligentiæ: fiet inde non subsistere aliquod discrimen inter intellectum, & voluntatem in ordine ad creaturas possibiles.

Res-

29 Respondeo discrimen inter intellectum, & voluntatē diuinam in eo, iuxta D. Thomam, consistere, quod intellectus diuinus se ipso sit species, & cognoscibilitas clarissima *in qua, & per quam* creaturarum. At vero voluntas diuina non est omnimoda amabilitas *in qua* creaturarum, cum amentur in se ipsis. Quapropter Deus se cognoscens tenetur necessario cognoscere creaturas possibiles omnimoda claritate, non tamen eas amare efficaciter; quia ex parte creaturarum potest cum ratione bonitatis mouentis ad voluntatem antecedentem admisceri aliqua ratio consequens; siue aliqua circunstantia, ratione cuius impediatur voluntas efficax, & consequens, vt constat in exemplo iudicis volentis antecedenter vitam alicuius homicidæ secundum quod bonum est seruare, & tamen secundum quod homicida est volentis consequenter, eum vita priuare.

30 Ad secundam instantiam Respōdeo, quod, licet Deus teneretur amare inefficaciter creaturas possibiles, & cognoscere res simplici notitia, adhuc esset disparitas: quia simplex notitia est absolutē, & simpliciter loquendo clarissima cognitio: quin ad perfectionem cognitionis spectet efficacia effectiua. At vero voluntas inefficax non omnino simpliciter voluntas est; sed solum secundum quid, cum componibilis sit cum nolitione efficaci eiusdem obiecti.

31 Obijcit. 2. idem author. Omnis amor creaturarum liber est Deo. Atqui amor possibilium, si daretur, non posset esse liber Deo. Ergo non datur in Deo amor creaturarum possibilium. Maiorem ait constare, ex D. Thoma in hac 1 parte, quæst. 19. art. 3. Et 1. contra Gentes in cap. 80. vsque ad 83. lib. 2. cap. 27. & lib. 3. cap. 97. de verit. quæst. 23. art. 4. de potentia quæst. 13. art. 1. & alibi sæpe. Minorem probat hoc discursu. Ideo in prææallegatis locis docet D. Thomas. Deum creaturas, non necessario, sed libere amare, quia illius bonitas, ratione cuius diliguntur ab ipso, potest sine illis subsistere, nec necessario cum illis connectitur. At cum possibilibus necessario connectitur bonitas, & omnipotentia diuina (quod & ego sentio) ergo, si illas diligit, necessario diligit.

32 Probat 2. eandem Minorem. Ex eo Deus se intelligens, necessario intelligit creaturas possibiles, quia sunt cognoscibiles, & alias Deus cum illis connectitur, ergo eadem de causa, si sunt diligibiles, necessario diliguntur ab ipso.

33 Responderi potest primo falsam esse Maiorem: videlicet omnem amorem creaturarum existentem in Deo esse liberum:

falsum

falsum similiter esse id tradi à D. Thoma; tum quia hac quæst. 19. art. 6. ad 1. ait, (vt supra dicebamus): *Ad cuius intellectum considerandum est, quod vnum quodque secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo*, quæ verba videntur necessitatem sonare: tum etiam quia eodem articulo distinguens voluntatem antecedentem, & cõsequentem; de voluntate consequente dumtaxat negat velle omne bonum; non autem de voluntate antecedente. Ex quo videtur colligi D. Thomam non abnuere necessitatem in Deo ad amandum omne bonum voluntate antecedente. Tum denique cum iuxta D. Thomam, vt constat ex iam citato articulo 6. ad 1. voluntas antecedens non appelletur simpliciter voluntas, sed solum secundum quid: ait enim Sanctus Doctor; *neque tamen id, quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed solum secundum quid*: hinc deducitur neque voluntatem antecedentem, neque simplicem complacẽtiam de essentijs rerum intelligi à D. Thomæ sub nomine siue amoris, siue voluntatis, absolutè loquendo. Quam obrem, licet in locis adductis ab Illustrissimo Godoy asserat D. Thomas amorẽ creaturarum esse Deo liberum, intelligendus est cum P. Granados de amore efficaci, qui est simpliciter amor & voluntas; non autem de amore inefficaci, qui solum secundum quid est voluntas iuxta modum loquendi D. Thomæ.

34 Respondeo secundo transmissa Maiore, negando Minorem: videlicet quod, si daretur in Deo amor possibilium, esset necessarius, & non liber. Ad eius probationem: concessa Maiore, & Minore, nego consequentiam. Nam, licet recte inferatur eum, qui amat Deum, non necessario teneri ad amandum extremum, cũ quo Deus non connectitur; non tamen ex inde infertur quod existente connexione, amaret necessario; quia inconnexio potest esse ratio sufficiens ad defectum necessitatis amandi, quin sit ratio vnica; ideoque ea deficiente potest esse alia, quare Deus ex eo quod se amet, non teneatur necessario amare creaturas.

35 Respondeo insuper iuxta dicta, Angelicum præceptorem non loqui in prædictis textibus de voluntate diuina vt cumque, sed de voluntate efficaci: nam hac ratione efficax est argumentum, aliter vero non facile eius efficacia dignosci valet. Et quidem loquens de voluntate efficaci manifeste conuincit argumentum factum, nam cum amor efficax Dei necessario connectatur cum obiecto efficaciter volito: manifestè deducitur quod, si Deus necessario amaret efficaciter creaturas possibiles, necessario haberet connexionem cum eo quod existerent. Vnde ab opposito est euidens argumen-

gumen-

argumentum. Deus non connectitur cum existentia creaturarum: Ergo Deus non amat eas efficaciter necessario: nec habet necessario voluntatem efficacem earum. Loquitur ergo D. Thomas in prædictis locis non de simplici complacentia in creaturarum possibilitate, sed de amore efficaci de eo quod existant.

36 Longe aliter probat præmissas eiusdem primi syllogismi Gonetus. Postquam enim proponit hunc syllogismum. *Si Deus creaturas possibiles diligeret, non libere, sed necessario eas amaret: At in diuina voluntate non est ponendus amor necessarius creaturarum. Ergo Deus non diligit creaturas possibiles.* Proposito inquam hoc syllogismo: præmissas sic sigillatim suadet. Maiorem igitur sic probat Gonetus 1. In tali hypothesi bonitas creaturarum non esset libera, sed naturalis, & necessaria. Ergo amor Dei non esset liber, sed naturalis, & necessarius 2. quia in tali casu nulla daretur contingentia in amore Dei ex parte actus cum sit diuinus, & increatus, ac proinde immutabilis: neque ex parte obiecti; quia in tali statu creaturæ non essent variabiles in bonitate. Ergo nulla esset contingentia in amore Dei. Addit postea in solutione ad argumentum Scoti. Deum in prædicto casu necessitari ad talem amorem, non obiectiue, hoc est ex vi obiecti, quia finitum est, sed subiectiue, id est ex vi voluntatis diuinæ.

37 Probat deinde Minorem: nimirum Deum non posse necessario complacere in creaturis, vt possibilibus 1. ex D. Thoma 2. quia prælibet potentia fertur necessario quoad specificationem solum ad obiectum formale; non vero ad obiecta materialia, & secundaria, vt patet in visu, qui solum necessitatur, ad attingendum lucidum, aut coloratum; non autem ad videndum parietem, vel arborem, Sed res creatæ non sunt obiectum formale, sed solum materiale voluntatis diuinæ. Ergo non necessario diliguntur à Deo 3. Si in voluntate diuina esset aliquis amor creaturarum, Spiritus Sanctus ex illo procederet. Sed hoc non potest dici; quia oppositum tradunt Theologi tract. de Trinitate. Ergo neque illud. Mirabile est virum Theologum alioqui doctum tot falsa, totque sinistra intellecta in vno duntaxat argumento congerere potuisse.

38 Respondeo 1. negando Maiorem. Ad huius primam probationem: concesso antecedente, nego consequentiam: licet enim bonitas creaturæ in esse possibilis sit naturalis, & necessaria; non inde infertur amorem diuinum illius esse necessarium subiectiue ex parte Dei. Sed solum esse necessarium obiectiue: id est versari circa obiectum necessarium; hoc tamen libere ex parte Dei: si

quidem non tenetur Deus ad amandum necessario quamlibet bonitatem necessariam, nisi sit infinita. Ad secundam probationem: Respondeo; in illo casu dari contingentiam ex parte actus sumpti quod denominationem: ad hanc enim minime requiritur contingentia ex parte obiecti; cum etiam apud Gonetum actus liber Dei intrinsecè adæquatè compleatur; tametsi sententiam de complemento extrinseco vt probabilem etiam tueatur. At id, quod addit circa Scotum, nempe necessitari Deum subiectiue: omnino absque fundamento dicitur. Deus enim ex vi suæ rectissimæ voluntatis solum necessitatur ad amandum obiectum infinite bonum.

39 Respondeo 2. data Maiori, negando Minorem: quæ licet mihi vera sit; non tamen ob rationes à Goneto allegatas, quæ omnes facillime dissoluuntur. Ad authoritatem D. Thomæ iam diximus supra. Ad secundam probationem eiusdem minoris, nego illud generale principium: nempe potentiam solum necessitari ad obiectum formale; non vero ad obiectum materiale: est inquam falsum prædictum principium, vt patet in intellectu diuino: qui non solum necessitatur ad cognoscendum Deum, verum etiam ad cognoscendas creaturas; quæ in Thomistarum sententia solum sunt obiectum materiale diuini intellectus. Præterea falsum mihi est creaturas non esse obiectum formale diuinæ voluntatis; nam Deus, vt infra dicam, potest amare creaturam propter se ipsam. Tertia probatio non tam respondenda, quam miranda est, dum absurdum reputat Spiritum Sanctum procedere ex amore creaturarum, cum communissima apud Theologos sententia sit. Ex quo constat fere nullam esse in argumento propositionem, quæ vnico dumtaxat claudicet pede.

40 Ob 3. cum eisdem Authoribus. Obiectum voluntatis solum est quidditas rei vt exercitè existens, vel saltem vt dicens ordinem ad existentiam. Ergo quidditas pure possibilis nullum voluntatis actum potest terminare. Antecedens probatur 1. ex Diuo Thoma 1. part. quæst. 82. articul. 3. in corpore, vbi ait: *obiectum enim intellectus est simplicius, & magis absolutum, quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cuius ratio est intellectus, est obiectum voluntatis.* Id est, vt interpretatur Caietanus, obiectum intellectus, est quidditas rei; obiectum vero voluntatis est res prout existens.

41 Secundo probatur ratione desumpta ex eodem Angelico Præceptore. Quo aliqua potentia nobilior est, & imma-

immaterialior, eo respicit obiectum abstractius. Ergo, cum intellectus nobilior sit, & immaterialior voluntate, abstractius, & nobilius obiectum debet respicere. At hæc maior abstractio intellectus subsistere nequit, nisi abstrahat ab existentia; illam autẽ cõcernat actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non attingit quidditatem præscindendo ab existentia.

42 Tertio probatur idem antecedens ex diuerso modo tendendi actus voluntatis, & intellectus. Voluntas enim fertur ad res prout sunt in se ipsis. Intellectus vero in se ipso res contemplatur. Ergo & si intellectus res pure possibiles cognoscere possit, quia illas intra se meditatur: voluntas tamẽ eas amare non potest, quia debet ferri ad obiectum in se ipso, creaturæ autem in se ipsis possibiles non sunt. Denique, vt ait Caietanus, manifeste experimur quod nullus sanitatem desiderat, vt illa præcisse possibilis sit, sed vt in re existat, neque in sanitate vt possibili quispiam delectatur, sed in ipsa vt existente, vel in se, vel in proxima spe. Ergo non amatur possibile, vt possibile præcisse.

43 Respondeo negando primum antecedens. Ad primã & secundam probationem: omitto quod obiectum intellectus simplicius & abstractius sit, quam obiectum voluntatis. Hæc tamen abstractio maior in eo consistere potest, quod obiectum intellectus sit *ens* in toto sua latitudine acceptum: imò, & prout comprehendit chimæram iuxta plurium sententiam. At vero obiectum voluntatis solum est obiectum possibile bonum, quin voluntas possit ferri in obiectum, nisi propositum sub ratione boni. Interpretatio Caietani ad verba allegata D. Thomæ improprijssima est, & ni fallor, toto cœlo distans à mente D. Thomæ. Nam D. Thomas per illam particulam. *Ratio boni appetibilis* minime intelligit quidditatem; sed cognoscibilitatem boni appetibilis, siue rationẽ, in qua, aut per quã, tanquam per speciem, cognoscitur bonum appetibile. Cum igitur iuxta D. Thomam id versetur discrimen, (quod satis difficile est) inter voluntatem, & intellectum, quod intellectus in se ipso per speciem habeat intelligibilitatem *in qua*: ideo ratio boni appetibilis est in intellectu. Voluntas vero terminatur ad bonum appetibile in se ipso, non autem in ratione, quæ est in intellectu. Ex quo colligit Diuus Thomas magis abstractiuum esse intellectum, quam voluntatem. Ad tertiam probationem: cõcedo voluntatẽ attingere obiectũ in se ipso, sed inde non infertur non posse rem possibilem non amari in se ipsa. Dices ideo non posse, quia res pure possibilis in se ipsa non est. Sed facile

tesfa

respondetur quod res possibilis habet in se ipsa esse possibilem, licet non existentem. Præterea, licet habeat esse possibilem formaliter à Deo, vt à ratione *qua*, potest amari in se ipsa terminatiue, quia hoc nihil aliud est, quam vere & realiter amari secundum illud, quod possibile constituitur à Deo, tanquam à ratione formali *qua* talis denominationis.

44 Ad 4. Denique probationem, in cuius subsidium adducitur Caietanus, Respondeo me non solum experiri desiderium salutis, & complacentiam in ea, vt existente; verum etiam & mihi placere prædicata salutis, alteriusque boni secundũ se cõsiderata.

45 Ob. 4. ex alijs. Creaturæ puræ possibiles in statu puræ possibilitatis bonæ absolute non sunt. Ergo neque absolute amabiles. Consequentia videtur bona, quia eo modo, & nõ aliter, quo res bona est, potest amari. Antecedens probatur. Eo modo, quo res est ens, & habet esse, est bona, & habet bonitatem. Sed res pure possibilis non est absolute ens, nec absolute habet esse, sed haberet si existeret. Ergo neque absolute est bona, sed esset. Maior, in qua potest obtendi difficultas, probatur. Bonitas, & entitas identificantur inter se. Ergo eo modo, quo res est ens, & habet esse, eo ipso modo, & non alio, est bona, & habet bonitatem.

46 Hoc argumento, vt bene notant RR. pariter, si efficax esset, posset probari Deum non solum nõ amare creaturas possibiles, verum neque eas cognoscere, quia nequit cognosci quod verum non est. Cum autem *verum*, & *ens* identitatem habeant; perinde ac *ens* & *bonum*: æquo iure posset ex deffectu entitatis deffectus veritatis deduci, modo, quo deffectus bonitatis deduci videtur. Eadem ergo vtrique argumento solutio adhibenda est.

47 Respondeo ergo pro vtroque argumento. Bonitatẽ, & veritatem requisitas ad cognitionem, & amorem non esse veritatem, & bonitatem, quæ absolute sint, sed sufficere, quæ forent sub conditione existentiæ earum. Vnde falsum est solum eo modo, quo bonitas intrinseca datur, posse amari; quia licet bonitas non detur absolute, potest tamen absolute amari, & cognosci, ita vt ly *absolute* cadat supra *amari*, & cadat etiam supra *posse*: non quia *posse amari* sit aliquid absolute existens, sed quia *absolute* cadens supra *posse* non significat absolutam existentiam, sed tantum conditionatam; modo, quo sæpe diximus res esse absolute possibiles, licet possibiles non sint absolute.

48 Respondeo secundo pro nostro casu, quod, vt res possit amari, non requiritur quod bonitas detur realiter, sed solum quod

quod detur intentionaliter, & repræsentatiuè: cumque res purè possibilis, etiam apud aduersarios, possit cognosci: fit inde posse amari, licet absolutè bona non sit, neque absolutā bonitatem realiter habeat, quia illam habet repræsentatiuè: quod sufficit vt possit amorem terminare.

49 Vnde ad argumentum in forma: respondeo, distinguendo primum antecedens: creaturæ possibiles in statu puræ possibilitatis absolutè bonæ non sunt: realiter, & à parte rei omitto: repræsentatiuè, & intentionaliter: nego antecedens, & nego consequentiam. Ad consequentiæ probationem: Respondeo distinguendo eodem modo. Eo solum modo, quo res bona est realiter, & à parte rei, potest amari: nego: eo modo, quo res bona est repræsentatiue, & intentionaliter: concedo antecedens. Cum igitur res pure possibilis absolutè vt bona repræsentetur, intentionaliterque bona sit, poterit terminare amorem, gaudens præcisè possibilitatis statu.

50 Ob. 5. Amare est velle bonum alicui. Sed Deus, ex suppositione quod creaturam in puræ possibilitatis statu relinquat, nequit illi bonum aliquod amare. Ergo Deus nequit creaturas purè possibiles amare. Consequentia est legitima, & maior continet axioma à fere nullo hucusque dubitatum. Minor probatur. Deus relinquens alterum mundum in statu puræ possibilitatis, non illi amat existentiam, aut aliud bonum distinctum ab existentia. Ergo Deus nullum bonum potest amare creaturæ pure possibili. Prima pars antecedentis probatur: Quando Deus efficaciter vult carentiam existentiæ rei possibilis, nullo modo amat illi existentiam. Sed Deus relinquens alterum mundum in statu puræ possibilitatis, vult illi carentiam existentiæ. Ergo nullo modo illi amat existentiam. Secunda pars antecedentis, nempè: In illo casu non amare Deum alteri mundo aliud bonum distinctum ab existentia, probatur. Quodlibet bonum, vt sit bonum alicui rei, debet supponere rem existentem, vel comitari, vel existentem facere. Ergo nequit Deus amare aliquod bonum rei in sensu composito nolitionis efficacis existentiæ eiusmodi rei.

51 Respondeo: concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem minoris: nego primam antecedentis partem. Ad eius probationem: distingo maiorem. Quando Deus amat efficaciter carentiam existentiæ, nullo modo intentiuè, aut procuratiuè amat existentiam rei: permitto. (licet falsum sit, quia cum intentione efficaci, vnius componitur intentio inefficax eius

oppositi) simpliciter complacendo in prædicatis rei possibilis; nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam.

52 Ob. 6. Deus nequit peccatum pure possibile odio habere. Ergo neque creaturam purè possibilem amare. Consequentia à paritate legitima videtur. Antecedẽs autem probatur. Deus nequit peccatum purè possibile odio habere, quin illud cognoscat vt malum morale. At hoc nequit Deus cognoscere. Ergo neque odio habere. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Quod absolutê non existit pro libertate alicuius agentis, non est malum moraliter. Sed peccatum purè possibile non existit pro libertate alicuius agentis. Ergo non est malum moraliter.

53 Respondeo, quod, vt Deus odio habeat aliquod obiectum, non requiritur quod sit absolutê & de facto malum moraliter; sed quod ex se habeat malum fore si poneretur. Cumque peccatum purê possibile, licet non habeat malum absolutè esse; habeat tamen quod malum absolutè esset, si existeret, sufficit repræsentari hoc Deo, vt Deus absolutê illud odio prosequatur.

54 Sed instabis. Si peccatum purè possibile posset à Deo odio haberi, etiam posset odio haberi peccator pure possibiliter peccator. Sed peccator, qui pure possibiliter est peccator, nequit odio haberi à Deo. Ergo neque peccatum. Consequẽtia est bona. Minorem probo, postea maiorem probaturus. Si peccator pure possibiliter peccator posset odio haberi à Deo, posset nunc propter peccatum possibile in Beata Virgine, ipsa Beata Virgo Deo displicere, pariterque omnes iusti, & Angeli. Hoc autem nemo Catholicorum concedet. Ergo peccator pure possibilis nequit odio haberi. Probo iam minorem illam: nempe quod, si peccatum pure possibile à Deo odio haberi posset, etiam peccator. Eatenus odio haberetur peccatum pure possibile, quatenus peccatum est obiectum ita rationi dissonum, vt, si existeret, opponeretur præcepto, & voluntati Dei. Sed etiam peccator, vt possibiliter peccator, talis est, qui si existeret actualiter peccator, opponeretur legi, & Voluntati Diuinæ. Ergo peccator pure possibiliter peccator potest terminare displicentiam Dei æquo iure, ac illam terminat peccatum pure possibile.

55 Respondeo displicere Deo peccatum pure possibile; non vero peccatorem pure possibiliter talem. Ratio disparitatis est, quia peccatum possibile ex suis essentialibus prædicatis est

quid

quid oppositum rectæ rationi, & contradicens Voluntati Diuinæ: At verò peccator, tantum extrinsecè, & ratione alterius, Deo displicens constitui potest. Id autem, quod ab extrinseco displicens constitui debet, necesse est quod vt actu displiceat, actu afficiatur forma constituente illud in esse displicentis. Cum autẽ neque Beata Virgo, neque quilibet alius iustus de facto afficiatur peccato pure possibili: ideo non potest terminare displicentiam Diuinam ratione peccati pure possibilis.

56 Ob. 7. Nemo potest odio habere id, quod videt summè necessarium esse ad aliquid, quod summe diligit. Sed Deus videt peccatum pure possibile necessarium esse in esse possibilis ad ipsius Dei existentiam, quam Deus summe amat. Ergo Deus nequit odio habere peccatum pure possibile. Maior videtur euidens, & consequentia est legitima. Minor probatur. Peccatum vt possibile necessario requiritur ad id, quod necessario connectitur cum peccato vt possibili. Sed Deus in nostra sententia connectitur cum peccato vt possibili; siquidem connectitur cum possibilitate cuiuscumque creaturæ. Ergo peccatum, vt possibile necessario requiritur ad Deum. Ergo necessario requiritur ad id, quod Deus summè, & infinite amat.

57 Respondeo optime componi posse Deum amare se ipsum, & tamen odio habere peccatum pure possibile, non ita vt adversus peccatum concipiat odium, quo desideret aliquo modo quod peccatum non sit possibile, sed quo nolit quod sit existens: & quo Deo talia prædicata secundum se, & nominaliter accepta displiceant, prout infra explicabimus, dum de amore stricto sermo sit. Quod autem Deus se necessario amet, non infert necessario debere amare omne, quod ad sui existentiam requiritur, sed quod ita requiritur, quod non possit aliunde existere, quam à determinatione Diuina.

SECT. IV.

Vtrum Deus possit aliqua ratione amare peccatum?

58 MVltipliciter potest apprehendi Deũ amare peccatũ. Primo per amorem efficacem, quo Deus velit efficaciter malitiam peccati, siue ipsum formale peccati, decernendo videli-

cet suo decreto efficaci formalem malitiam peccati. Hæc autem diuersimode potest excogitari: nam potest dici Deum amare peccatum, ita quia malum, vt ipsa malitia sit ratio, quare ametur à Deo, & potest dici quod, licet obiectum materiale amatum sit malitia peccati; non tamen obiectum formale, si, nimirum, eam Deus amaret in ordine ad alium finem, v. g. si Deus vellet malitiam peccati, vt ostenderet suam misericordiam in ea condonanda, vel, si vellet malitiam vnius peccati in pœnam alterius, vel alijs modis, qui facile possunt excogitari. Alio modo potest intelligi Deum amare efficaciter peccatum, non quoad formale, sed quoad materiale illius, scilicet prædiffiniendo efficaciter materiale peccati; ex quo necessario resultat malitia formalis.

59. Secundo modo potest intelligi Deum amare peccatum, siuè quoad materiale, siuè quoad formale: non quidem amore efficaci, sed solum inefficaci, siuè aliqua ratione complacendo in illo, videlicet quatenus sit complacentia in peccato iam existente, quia ex illo aliqua bona oriuntur, vt ex peccato contritio & pœnitentia; vel quia complaceat Deus in eo vt possibili: quia hac ratione est necessarium Deo, siquidem Deus cum peccato vt possibili intrinsicê, & essentialiter connectitur.

60. Tertio etiam potest intelligi Deum amare peccatum, non absolutè & simpliciter, sed secundum quid: vel, quia Deus amet peccatum, non amore determinato, sed vago inter peccatum, & carentiam liberam peccati: vel quia peccatum sit solum aliquod constitutiuum obiecti amati à Deo, vel, quia solum ametur conditionate sub conditione sui ipsius: vel aliter, prout quisque pro suo libito excogitare voluerit. Breuiter de his omnibus iudicium feremus.

61. Supponendum est primo contra Caluinum, & alios Hæreticos Deum non prædefinire efficaciter formale peccati. Nam, si prædefiniret, esset causa peccati, qua talis, eadem ratione, ac causa est operis boni, contra definitionem Concilij Tridentini sess. 6. Canon. 6. vbi hæc habet: *Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita vt bona Deum operari, non permissiuè solum; sed etiam propriè, & per se, adeo vt sit proprium opus eius non minus proditio Iudæ, quam vocatio Pauli, anathema sit.*

62. Secundo supponendum est hìc non agi de prædiffinitione efficaci materialis peccati. Hanc enim prædefinitionem late reiecimus tract. de Prædestinatione quæst. 7. per totam.

63 Ter-

63 Tertio notandum est hanc propositionem *Deus vult malitiam peccati in pœnam alterius*, vel *in ostensionem suæ iustitiæ*, aut *misericordiæ* dupliciter intelligi, & explicari posse. Primo: vt ly, *in pœnam*, aut *in ostensionem* se teneat ex parte obiecti formalis; malitia vero peccati sit obiectum materiale realiter vere amatum; & iuxta hanc explicationem amare vnum peccatum in pœnam alterius, vel in ostensionem Diuinæ iustitiæ, erit quod Deus verê, & realiter amet malitiam peccati, motus quidem, non ex prædicato malitiæ, sed ex prædicato conducentiæ ad punitionem, vel ad ostensionem Diuinæ iustitiæ. Si vero ly *in pœnam*, vel *in ostensionem* se teneat ex parte obiecti materialis, sensus erit Deum amare hoc quod est *vnum peccatum esse pœnam alterius*, necnon *peccatum ostendere Diuinam iustitiam*. His suppositis.

64 Dico primo Deus ob nullum motiuum potest amare malitiam peccati, ita vt verificetur malitiam peccati esse obiectum, quod amatur à Deo, siuè propter hoc, siuè propter illud motiuum. Probatur. Si Deus propter hoc, vel illud motiuum amaret malitiam peccati, eamque ob tale motiuum decerneret, verè esset causa malitiæ peccati contra definitionem Concilij Tridentini. Ergo Deus nequit prædicto modo amare malitiam peccati. Antecedens probatur. Esse causam obiecti voliti efficaciter non sumitur ex obiecto formali, sed ex obiecto materiali verè, & realiter amato, & posito per talem amorem; vt est euidens in ipso peccatore, qui licet non moueatur ex ipsa formali malitia, nihilominus, quia verè, & realiter amat, & ponit malitiam, licet ex motiuo alicuius boni, est causa propriè, & per se malitiæ. Ergo Deus, si vellet efficaciter, & prædefiniret malitiam formalem peccati; licet hoc faceret ex motiuo alicuius boni, esset nihilominus causa per se; & formaliter malitiæ peccati.

65 Hoc declarant loca scripturæ, quibus contra hæreticos nostri temporis vtuntur Doctores Catholici. *Non Deus volens iniquitatem tu es* Psalm. 5. *Deus mortem non fecit, nec letatur in perditione viuorum*. Sap. 1. *Nunquid voluntatis meæ est mors impij?* Ezechiel 18. *Nolo mortem impij*. Idem cap. 33 Quæ verba iuxta Fulgentium lib. 1. ad Monimum cap. 27. circa medium, de morte spirituali peccatoris potissimum intelligenda sunt.

66 Dico secundo. Si illa particula limitatiua, vel reduplicatiua, nimirum *in pœnam*: *in ostensionem misericordiæ*, &c. Se teneat ex parte obiecti materialis, adhuc loquendum esse cum dis-

rinctione quia, vel possumus loqui de effectibus, vel denominationibus constitutis per ipsum peccatum, vel de distinctis ab ipso peccato, cõnexis tamen cum illo. Si loquamur de denominationibus, aut effectibus secundi generis, dicendum est verum esse, iuxta explicationem adhibitam, posse Deum peccatum velle in ostensionem suæ misericordiæ per condonationem illius, v. g. quia hoc solum dicit posse Deum ante absolutam præuisionem peccati decernere illius remissionem, modo quo tract. de Prædestinat. quæst. 12. docuimus Deum posse prædefinire pœnitentiam ante absolutê præuisum peccatum. Verum hic modus loquendi: *Deus vult peccatum in ostensionem suæ misericordiæ per eius remissionem* ad significandũ Deum posse antecedenter ad peccatum velle efficaciter illius remissionem, non solum improprius, sed indecens est: quia hæc verba, iuxta communem acceptionem significant Deum velle peccatum ordinando illud vt existens in vno instanti ad remissionem illius pro alio, quod alienum est á Dei bonitate, ideoque prædictus loquendi modus caute à Theologis, vt parum pius vitandus est. Vnum hic animadvertendum est: videlicet Deum posse velle antecedenter ad peccatum aliquod posterius ipso, & cum eo essentialiter connexũ, intelligendum esse, attendendo præcisè ad connexionem cum peccato; nam in aliquibus effectibus potest esse peculiaris repugnantia ex alijs capitibus, vt in prædefinitione pœnæ ante absolute præuisam culpam, ob quam pœna infligenda est. Videantur, quæ diximus tract. de Prædestinatione quæst. 17. sect. 5. & 6.

67 Si loquamur de effectibus per ipsum peccatum constitutis, nullo modo, sub nullaque explicatione potest Deus velle tales effectus, siue tales denominationes; & consequenter, si vnum peccatum esse pœnam alterius inuoluat aliquod ex his peccatis, nullo modo potest Deus amare vnum peccatum in pœnam alterius, adhuc se tenente ly *in pœnam* ex parte obiecti materialis, quia Deus, (vt infra contra Cardinalem de Lugo dicemus) nequit habere pro obiecto, vel inadæquato, sui amoris aliquod peccatum. Verum, quia vtrum peccatum possit esse pœna alterius, & an Deus possit velle quod vnum peccatum sit pœna alterius, vel saltem vnum peccatum in pœnam alterius permittere, apud antiquos, & nonnullos modernos quæstio celebris est, placet eam modo magis ex professo discutere.

SECT.

SECT. V.

Vtrum, & qua ratione possit vnum peccatũ esse pœna alterius?

68 CVm vnum peccatum esse pœnam alterius non sit præcise vtrumque peccatum vt cumque existere, vel vt cumque à Deo permitti: cum possit existere vtrumque, quin vnum sit pœna alterius: opus est quod in hoc conceptu *Vnum peccatum esse pœnam alterius* aliquid distinctum ab vno, & altero peccato reperiatur. Hoc autem debet esse aliquis actus Diuinus, quo Deus, vt supremus Iudex, vnum peccatũ, vel positiuè, vel permissiuè in aliud ordinet peccatum. Deinde cum pœna in ratione pœnæ dicat esse malam illi, cui infligitur: actus ordinans, siuè positiuè, siuè negatiuè vnum peccatum, v. g. peccatum A. in peccatum B. constituendo peccatum A. in esse pœnæ peccati B. debet respicere peccatum A, vt malum respectu peccatoris peccato B. alloquin non constituet illud in esse pœnæ.

69 Deinde certum mihi est actum constituentem vnum peccatum pœnam alterius debere non supponere vtrumque peccatũ iam existens: quod assertum, licet videatur certum: quatenus mihi indubitatum est neminem alterum punire, eo malo, quod alter independenter à tali voluntate ita patitur, vt huic voluntati tribui non possit quod prædictum patiatur malum: nihilominus sic illud probo, vel potius vlterius declaro.

70 Iudicem punire aliquem aliqua pœna est iudicem, vel positiuè, vel permissiuè infligere delinquenti eam pœnã. Ergo Deũ punire peccatum A. peccato B. est aliqua ratione, vel positiuè, vel permissiuè infligere Deum peccanti peccato A. pœnam consistẽtẽ in peccato B. At qui, si supponatur iam existens in homine peccatũ B. ante actum aliquẽ diuinum, non potest Deus per illum actum infligere, vel positiuè, vel permissiue peccatori pœnã consistentẽ in peccato B. Ergo actus inflictiuus pœnæ consistentis in peccato B. siue actus constituens peccatũ B. pœnã peccati A. nõ potest supponere iam existens peccatum B. Discursus est legitimus. Maior vero ex terminis euidens: nam punire, & infligere pœnã idem omnino sunt. Minor igitur. Prob. Voluntas supponens malũ in subiecto aliunde omnino independẽter à se, ea ratione, qua subiecto malũ est; neque positiuè, neque permissiue infligit tale malũ subiecto.

Sed voluntas Diuina supponēs peccatum B. existens iam in Petro v.g. supponit peccatum ea ratione, qua malum est disconuenientia consistente in peccato. Ergo voluntas ita supponens peccatū, neque positiue, neque permissiue infligit illud in pœnam consistentem in ipso peccato.

71 Dices: Deum hac voluntate supponente peccatum B. iā existens, non influxiue, sed vsiue, & ordinatiuè se habere respectu peccati: quia, licet neque velit, neque causet positiue, aut negatiuè tale peccatum; eo tamen vtitur ad puniendum peccatum A. quatenus illud ordinat in peccatum. A, vt sit pœna illius, ita videtur sentire M. Fr. Iosephus à Villanoua tom. de Præscientia disput. 1. dub. 7. cap. 3. num. 459.

72 Hæc solutio est insufficiens, nam ordinare peccatum B. in pœnam peccati A, est velle quod peccatum B. sit pœna peccati A. Vel ergo peccatum B, esse pœnam peccati A, est aliquid distinctum ab hac voluntate, quæ à te vocatur vsiua, & ordinatiua, vel non. Si est aliquid distinctum. Rursus rogo: an hoc distinctum fiat, & ponatur per hanc voluntatem, vel sit quid existens independenter ab hac voluntate. Non primum: quia hæc voluntas nihil à se distinctū ponit in rerum natura. Si vero dicatur primū, videlicet *peccatum B. esse pœnam peccati A.* existere independenter ab hac volūtate. Ergo Deus per hāc voluntatē nō vtitur peccato B. ad puniēdum peccatum A. cum hæc punitio independenter ab hac voluntate transigatur.

73 Cæterum, si dicatur: *peccatum B. esse pœnam peccati A*, non esse aliquid distinctum ab hac voluntate. Ergo hæc voluntas, dum vult vnum peccatum esse pœnam alterius, nihil aliud vult, quam se ipsam, siquidem in ipsa formaliter consistit vnum peccatū esse pœnam alterius; ex quo rursus fit nunquam explicari; quid sit vnum peccatum esse pœnam alterius, nam cum hoc consistat in hac voluntate, & hæc voluntas non aliter explicetur, quam asserendo respicere se ipsam; hinc fit quod neque ex parte obiecti, neque ex parte modi tendendi possit explicari talis voluntas, & consequenter, neque quod in ea consistere dicitur videlicet *vnum peccatum esse pœnam alterius*. Quæ difficultas, quæ in alijs rebus, vt puta; promissione, cōdonatione, & alijs indefesse torquet ingenia, huc etiā absque vrgenti aliquo adducitur fundamento. Maneat ergo quod vt Deus vnum peccatum puniat altero, opus est quod voluntas punitiua non supponat vtrumque peccatum, sed vnum supponat: illud nimirum, quod punitur; alterumque antecedat, illud scilicet, quod est alterius pœna. Hoc supposito.

74 Quæ-

74 Quæstio est inter autores, tam antiquos, quam modernos acriter exagitata: an vnum peccatum sit pœna alterius, siue an Deus vnum peccatum altero puniat? Et vt certo procedamus, nō loquimur de effectibus peccati, sed de ipso peccato secundū quod peccatum est: an videlicet ipsum peccatum, prout à suis effectibus distinctum, & secundum malum, quod in se continet, possit esse pœna peccati alterius?

75 Prima sententia affirmat. Ita D. Bonau. in 1. dist. 36 q. 1. & 2. Gabriel quæst. 1. & ibi (iuxta P. Suarez 12. tract. 5. disp. 7. sect. 2. num. 3.) D. Thomas quæst. 3 & quæst. 1. de malo art. 4. Scotus in 2. dist. 77. quæst. 3. & refert Conradum citata quæst. 77. Pro hac etiam sententia citatur Magister in 1. dist. 36. verum P. Vazquez Magistrum in alio sensu, expendendo distinctionis contextū, interpretatur.

76 Secunda sententia absolutè negat. Ita P. Vazquez 12. quæst. 140 cap. 3. apud quem ibidem eam defendunt. Magister. D. Thomas, Altitiodorensis, Alexand. & Durandus.

77 Tertia sententia docet vnum peccatum non propriè, & rigorose, sed cum aliqua impropritate, posse esse pænam alterius. Ita Pater Suarez & in re plures ex RR.

78 Dico primo. Non potest Deus velle positiue malum, quod est intrinsicè in peccato, vt puniat alterum peccatum, & ita non potest peccatum secundum vllam rationem sibi intrinsecam esse positiue ordinatum à Deo ordinatione antecedente ad puniē dum alterum peccatum. Probatur hæc conclusio ex antea dictis. Malum, quod est intrinsice & essentialiter identificatum cum peccato, est quid malum moraliter, legi diuinæ oppositum, & cuius Deus author esse non potest. Sed Deus nequit propter vllum finē velle quod malum moraliter est, nam, si ita velle posset, posset perinde author esse peccatorum, quod impium est Deo vlla ratione tribuere.

79 Dices cum Scoto in 2. distinctione 37 §. *ad quæstionum tertiam in ordine* malitiam, quæ est in peccato, dupliciter considerari posse: actiue, & passiue. Si actiue consideretur, ait Scotus, quod malitia peccati habet rationem culpæ, quia ipsa culpa intelligitur vt actiue à causa procedens: qua ratione voluntaria est; si vero passiue consideretur, quatenus recepta, & inhærens ipsi volūtati, non est voluntaria: quia hac ratione non est in voluntatis potestate; in illius enim potestate solum est quatenus ad eam vt ad principium refertur: & hoc modo considerata habere (inquit) potest

teſt rationem pœnæ, quando propter prius aliquod peccatum incurritur. Hac eadem reſponſione vtuntur Gabriel, & Conradus apud Vazquez, vbi ſupra.

80 Addit vlterius Gabriel explicans paulo aliter Scotum priuationem rectitudinis, qua putat cum Scoto conſtitui peccatum, cogitari poſſe duobus modis: vno modo, vt eſt priuatio iuſtitiæ debitæ ſecundum ſe non conſiderata quatenus obeſſe poteſt, ſed abſtracta ab eo quod proſit, vel obſit habenti; & hoc modo conſtitui per eam peccatum & culpam, nec habere vllo modo rationem pœnæ; altero autem modo apprehendi poſſe priuationē iuſtitiæ, & rectitudinis formæ vt conuenientis; & hoc pacto poſſe habere rationem mali pœnæ: ſic enim conſideratur priuatio vt diſconueniens ſubiecto, ac proinde, vt pœna illius cogitari poteſt.

81 Hæc ſolutio ſiue primo, ſiue ſecundo modo explicetur, inſufficiens eſt. Et primū prior explicatio impugnatur. Nā dū malitia formalis peccati conſideratur prout actiue egrediens, & prout paſsiue recepta: quæro: an hęc reduplicatio ita præſcindat vnū ab alio, vt in hoc conceptu *malitia prout recepta* præſcindatur omnino à ratione culpæ, vel nō? Si præſcinditur omnino à ratione culpæ, etiā præſcindetur à ratione malitiæ: nā malitia moralis ſolo nomine diſtinguitur à culpa. Facta autem hac præciſione, malitia paſsiue vt recepta non erit formale peccati, ſed tantum materiale: quod quidē ſolū arguit poſſe Deū amare materiale peccati in pœnā alterius peccati. Si vero nō detur talis omnimoda pręciſio, ſed in conceptu malitiæ vt receptæ inuoluatur malitia ſecundum formale malitiæ, inuoluetur etiam culpa ſecundum formale culpæ.

82 Impugnatur ſecundo, nam malitia vt recepta in anima nequit præſcindere à ratione formali malitiæ. Ergo neque à ratione formali culpę. Si ergo Deus vellet malitiā ſecundū quod recipitur in anima, vellet eam ſecundum quod formaliter malitia, & culpa eſt; quod quidem opponitur diuinæ voluntati. Primum antecedēs, ex quo tota probatio deſcendit, prob. Malitia, vt recepta in anima dicit malitiam acceptam in eſſe malitiæ. Ergo dicit malitiam in eſſe malitiæ, non vt cumque, ſed etiam receptam in anima eam fœdantem, eique inhærentem: ſiquidem malitia recepta non præſcindit à malitia, quæ recipitur.

83 Confirmatur. Recipi malitiam in anima nihil aliud eſt quam malitiam reddere animam maculatam. Cū igitur ex eo anima malitia, & culpa maculetur, quia anima eam cauſat libere: hinc infertur idem eſſe ſub diuerſis nominibus animam cauſare libere

mali-

malitiam, ac malitiam recipi in anima. Quam obrem idem erit à parte rei, licet sub diuerso nomine, velle Deum malitiam prout recipitur in anima, ac velle malitiam secũdum, quod actiue, & liberè prouenit ab anima. Ex quo etiam infertur non posse malitiam esse voluntariam prout egreditur ab anima, quin sit voluntaria prout in ea recipitur, siquidem nõ aliter recipitur malitia moralis in anima, nisi quatenus anima libere causat malitiam. Nam quantumvis hoc quod est voluntatem se libere determinare ad malitiam, mẽte præscindamus à quolibet alio: nihilominus pro signo, pro quo intelligatur anima libere se determinans ad malitiam formalem, intelligi necesse est dignam odio diuino, quod est formaliter esse maculatam, & consequenter habere in se receptam moraliter malitiam peccati.

84. Deinde impugnatur secunda explicatio Gabrielis. Nã priuatio rectitudinis nequit vlla ratione ex parte obiecti præscindi ab eo quod obesse possit. Nam eatenus formaliter nocet priuatio rectitudinis, quatenus bono priuat rectitudinis debitæ. Cum autẽ priuatio rectitudinis debitæ formaliter vt priuatio rectitudinis priuet bono talis rectitudinis, hinc fit priuationem rectitudinis debitæ in suo conceptu præscindere non posse à ratione nocumenti.

85 Deinde demus priuationẽ rectitudinis debitæ præscindere posse à ratione nocumenti: attamẽ ratio nocumẽti reperti in priuatione includere debet rationem priuationis. Nam nocumentum priuationis consistit in eo quod priuet animam tanto bono; licet demus etiam dicere alium cõceptum. Ergo eo ipso quod Deus vellet priuationem rectitudinis secundum rationem nocumenti, deberet eam velle secundum rationem formalem priuationis rectitudinis. Atqui secundum hanc rationem est formaliter culpa. Ergo vellet eam Deus secundum rationem formalem culpæ.

66 Reiecta igitur hac sententia: & statuto iam non posse Deum affectu positiuo velle vnum peccatum in pœnam alterius, restat inquirendum: an Deus ex displicentia vnius peccati possit aliud permittere? Et an hoc sufficiat vt ipsum peccatum permissũ denominetur pœna alterius peccati præcedentis?

87 Dico primo. Peccatum præcedens non potest esse ratio positiue mouens ad permissionem peccati: neque Deus potest permittere peccatum ex intentione positiũa puniendi peccatum præcedens: in quo cõuenio cũ P. Vazquz. Prima pars huius cõclusionis probatur. Peccatũ præcedẽs nõ est ratio positiue mouẽs ad

col-

quod in permissione, est malum, & pœna, sed quod in permissione est malum homini, cui permititur peccatum, neque est auxiliũ collatum acceptum secundum se, neque voluntas talis auxilij secundum quod præcisse est voluntas talis auxilij, sed peccatum futurũ, per quod auxilium constituitur in esse inefficacis. Ergo velle Deum positiue punire vnum peccatum permissione alterius, est velle positiue peccatum futurum, per quod auxilium constituitur in esse inefficacis.

90 Confirmatur. Licet voluntas collatiua auxilij præcisse inefficacis intrinsice connectatur cum peccato, & licet coniũctum ex auxilio, & Scientia Media de eius inefficacia, habeat similem connexionem: non tamen aut voluntas collatiua, aut tale coniunctum sunt quid formaliter malum homini proxime, & ratione sui, nec sunt, vt à peccato distinguntur, formaliter pœna peccati, sed tantum illatiue, quatenus nimirum inferunt peccatum, quod est peccatori maximum malum. Cum autem velle positiue punire aliquo malo, sit velle formaliter propter delictum, malum alicui in pœnam suæ culpæ. Hinc infertur quod, si Deus, quando confert auxiliũ inefficax, vult positiue punire peccatum præcedens, debeat ex displicentia peccati præcedentis formaliter velle peccatori malum, quod consistit in ipso peccato. Ea ergo ratione, qua implicat Deum formaliter velle peccatum etiam peccatori, perinde implicat velle formaliter positiue punire hominẽ permitendo peccatũ.

91 Dico secundo. Deus potest ex displicẽtia peccati præteriti permittere peccatum futurum: ita vt Deus nolit se retrahere ex inefficacia auxilij, quominus ex alijs motiuis conferat auxiliũ, quod præuidet inefficax. In quo casu secundum peccatum erit permissum ex displicentia primi, non quia displicentia moueat positiuẽ ad permittendum; sed tantum quia displicentia mouet vt non se retrahat ex peccato futuro, quare non est peccatum præcedens motiuum positiuum permissionis (solum enim mouet ad non se retrahendum à collatione auxilij ex inefficacia præuisa) sed tantum impediat vim retractiuam inefficaciæ præuisæ. Hæc conclusio sua explicatione probatur. Licet Deus non possit ex peccato præterito moueri ad volendum peccatũ; neque, supposita displicentia peccati, possit moueri ex inefficacia auxilij ad illud conferendum; optime tamen potest, cum supponat alia motiua, ob quæ possit conferre auxilium præuisum inefficax, nolle, quia displicet in peccato, retrahi ex inefficacia præuisa quominus conferat auxilium, cũ possit etiam ob alia motiua non retrahi: siquidem hoc non est aliud

re inefficaciam, sed solum excludere nolitionem efficacem illius: Ergo optime potest Deus modo dicto permittere secundum peccatum.

92 Dico tertio. Hoc sufficit vt dicatur cum aliqua latitudine vnũ peccatum esse pœnam alterius. Et hęc est mens Patris Suarez, vt patebit cuilibet cum loco citato legenti. Probatur hoc assertum. Vt vnum peccatũ dicatur pœna alterius sufficit esse permissũ in pœnam alterius. Sed ad hoc sufficit modo dicto permitti. Ergo & vt sit pœna alterius peccati. Minor probatur. Vt vnũ peccatũ dicatur permitti in pœnã alterius sufficit quod ly *in pœnam* accipiatur etiã permissiue, dũmodo sit ex displicentia primi peccati. Hoc est, eo ipso, quod malum, quod cõsistit in peccato permisso, ex vna parte prouideatur à permittẽte, & ex alia, siue positiue siue negatiue impediendo vim rationis retrahentis, originem ducat ex displicẽtia in primo peccato, potest dici permitti in pœnã peccati: quando quidem ly *in pœnã* non in congrue potest accipi negatiue. Sed Deus & prauidet inefficaciam auxilij, & displicentia in peccato præterito quatenus impedit vim retractiuam inefficaciæ, iuuat hac impeditione iuuamine remoto vt existat peccatum. Ergo hæc permissio habet quidquid requiritur, vt cum aliquala titudine dicatur secundũ peccatũ permissum pœna primi peccati commissi. Aduersus præcipuã conclusionem, in qua diximus Deum non punire formaliter vnum peccatũ alio peccato, & longe minus velle vnum peccatum in pœnam alterius præcedentis peccati.

93 Ob. 1. Pluribus in locis scripturæ dicitur Deus inducere posterius peccatum propter prius. Ergo Deus positiue vnum peccatum altero punit. Antecedens constat tum psalm. 68. *Appone iniquitatem super iniquitatem.* Ad Roman. 1. *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorũ in immunditiam, &c. Propterea tradidit illos in passiones ignominiæ, &c. Tradidit illos in reprobum sensum.* Quibus testimonijs vtens Augustinus lib 5. contra Iulianum cap. 3. late probat vnum peccatum esse pœnam alterius. Cum enim Iulianus assereret Deum non aliter tradere peccatores in sua desideria, nisi eos deserendo hæc habet Augustinus. *Quid est autem cum dicis, cum desiderijs suis traditi dicuntur: relicti per diuinam patientiam intelligendi sunt; non per potentiam in peccata compulsi: quasi non simul posuerit hæc dico idem Apostolus & patientiam & potentiam, &c.* Ergo iuxta Apostolum (Authore Augustino) non solum Deus relinquendo, siue permittendo, sed positiue inducendo, imò & compellendo, tradit Deus peccatores in passio-

siones ignominiæ, & consequenter Deus positiue, & formaliter inducit vnum peccatum in pœnam alterius peccati præcedentis.

94 Versani hæc eadem testimonia tract. de Prædestinat. quæst. 7. sect. 5. à num. 49. Idem ergo, quod ibi, hic tradam in horũ difficilium verborum explicationem. Respondeo ergo, illa verba Apostoli *tradidit eos in desideria cordis eorum; & c.* solum intelligẽda esse *permissiue* id est quia prius peccauerant, & suis flagitijs D. ũ grauissime offenderãt, permisit illis Deus abire post desideria carnis suæ. Cum enim hoc sufficiat, vt in cõmuni modo loquendi Deus dicatur vno peccato alterum punire, non est cur voluntatẽ aliquã positiuam circa formale, vel materiale peccati Deo adscribenda sit.

95 Verba D. Augustini congruam accipiunt explicationem, si Iuliani error, quẽ Augustinus refellebat, innotescat. Igitur Iulianus sentiebat non aliter Deum vnum peccatum altero punire, nisi quatenus per patientiam tolerabat peccata hominum, quin adhiberet remedium alicuius seuerioris pœnæ, vel quin peccatores ẽ medio tolleret ne flagitia flagitijs cumularent. Non ergo Iulianus intelligebat nomine patientiæ permissionem peccati, prout permissio peccati significat denegationem auxilij efficacis, vel collationem auxilij præuisi inefficacis. quippe Iulianus auxilia gratiæ non agnoscebat. Augustinus hunc refutans errorem, asserit in excæcatione peccatorum non solum hanc diuinam interuenire tolerantiam, sed vlterius alios mirabiles diuinæ potentiæ, diuinæque iustitiæ effectus reperiri. Nam vltra hanc diuinam patientiam etiã interuenit sub tractio gratiæ efficacis, collatioque gratiæ præuisæ inefficacis.

96 Quod autem Augustini mens non sit Deum in pœnã vnius peccati ad alterum compellere. Constat ex ipso Augustino tract. 53. in Ioann. colum. 3. vbi agens de excæcatione Iudæorum habet hæc. *Fecerunt Iudæi, quod eos non compulit facere, cui peccatum non placet.* Constat etiam ex lib. de articulis sibi falso impositis: vbi acerrime, & summa animi contentione defendit Deum nec velle actiones malas, nec ad eas vlla ratione mouere. Videatur hic liber (siue Aug. siue Prosperi sui fidissimi discipuli sit) ex quo plane constabit quam alienum ab Augustini mente sit Deum vllo affectu prosequi actiones malas, vel quoad ipsarum materiale acceptas. Constat etiã hoc idem ex Prospero mentis Augustini altera mẽte, qui ad capita Gallorum sic respõdet sentent. 11. *Qui dicit quod per-*

potum.

potentiam Deus homines ad peccata compellat, merito reprehendi tur. Nec enim Deus, qui iustitiæ, & bonitatis author est, quemquā ad peccatum cogere & ab innocentia in facinora præcipitare, credendus est.

97 Ex his intuli tract. de Prædestinatione, & modo etiā infero, illam propositionem D. Augustini, per quam negat hunc errorem Iuliani. *Deus indurat solum per patientiam, non autem per potentiam compellit ad peccatum*: non ita intelligēdam esse, vt Augustinus affirmet, quod *Deus non solum deserit per patientiam, sed per potentiam compellit*. Non inquam hoc docet Augustinus: imò neque vllus catholicus rigorosè loquendo asserere potest Deum ad peccatum compellere, sed tantum docet Augustinus falsam esse eā propositionem Iuliani indiuisim sumptam, *Deus solum per patientiam deserit, non autem per potentiam compellit*: non quia verum sit Deum ad peccandum compellere, sed quia falsum est solum per patientiam *Deum deserere peccatores*: modo, quo potest negari hęc propositio loquendo de omnibus hominibus. *Solus Iudas peccauit, non autem Christus*: potest inquam negari hæc propositio: nō quia Christus peccauerit, sed quia alij præter Iudam peccauere. Pariter Augustinus negat hanc propositionem Iuliani indiuisim sumptam. *Solum per patientiam deserit Deus, non autem per potentiam cōpellit*: non quia Deus per potentiam compellat, sed quia deserit aliter quam per puram peccatorum tolerantiam.

98 Alia etiam verba nobis objiciuntur, tum ex Aug. lib. de natura, & gratia cap. 22. & lib. de Gratia, & libero arbitrio c. 20. & in psalm. 57. tum ex Chrisostomo homil. de Adā & Eua. Tū ex Greg. homil. 11. in Ezechiel, & 12. moral. cap. 23. tum etiam ex Isidoro lib. 2. de summo bono cap. 39. in quibus omnibus locis videtur contineri Deum inducere vnum peccatum in pœnam alterius. Verum his omnibus respondendum est *ly inducere*, & alia verba æquivalentia accipi debere non *positiuè* sed *permissiuè*: & etiam ly *in pœnam* accipi debere *negatiuè*, quatenus ob peccatum præteritum nō retrahitur Deus ex peccato futuro sub tali auxilio, quominus illud auxilium conferat, quin opus sit quod Deus positiuè velit vnum peccatum altero punire: imò implicat Deum purè permittere peccatum & velle punire eo peccato permisso alterum: nam hoc involuit aliquem affectum positiuum erga peccatum: pura autem permissio excludit prædictum affectum.

99 Ob. 2. Iuxta nos Deus potest permittere peccatum sub affectu positiuo pœnitentiæ, quia pœnitentia in se bona est: ergo

go etiam poterit Deus permittere peccatum ex affectu positiuo puniendi peccatum præcedens sequenti peccato: quandoquidem punitio peccati bona, & iuxta regulas iustitiæ est.

100 Concesso antecedente: nego consequentiam. Ratio disparitatis est, quia pœnitentia de peccato distinguitur adæquatè à peccato, cuius est pœnitentia, licet cum eo essentialiter cónectatur, & ideo optimè potest Deus ex fine pœnitentiæ permittere peccatum; quia finis amatus bonus est, & ad illum consequendum non opus est existere peccatum ex voluntate, aut ex determinatione Diuina, quam obrem ex amore positiuo pœnitentiæ solum tenetur Deus ad permittendum peccatum.

101 Cæterum punitio positiua vnius peccati altero peccato, involuit in suo conceptu malum peccati, quo punitur peccatum præcedens: quapropter permittere secundum peccatum volendo punire positiuè eo peccato præcedens peccatum, esset permittere peccatũ secundũ, volendo positiuè prædictum peccatũ secũdũ. Nó ergo esset permissio, sed voluntas positiua talis peccati.

102 Vlterius falsum est id, quod in vltima propositione additur, videlicet punitionem vnius peccati altero peccato iustã, & bonam esse: hoc enim falsum est: nam quælibet punitio, imò, & quodlibet ens involuens peccatum, bonum non est, sed malum, cũ bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Et ideo malum peccati non est malum, quod à Deo possit infligi, & consequenter, neque quod possit esse pœna peccati, aut punitionem iustam constituere.

103 Ob. Supposita sententia admittente voluntatem Dei ad materiale peccati præscindentem omnino à formali, cur eodem modo voluntas Diuina non poterit inter prædicata malitiæ præscindere obiectiue per voluntatem rationem pœnæ, & mali respectu hominis, à ratione culpæ, & defectus?

104 Respondeo: gratis admisso (quod mihi falsissimum est) posse Deum amare materiale, quin amet formale peccati: adhuc esse peculiarem rationem, quare non possit amare in formali peccati rationem mali, non amata ratione culpæ. Nam cum formale peccati eatenus sit malum homini, quatenus formale peccati est: nequit præscindi in culpa ratio mali à ratione culpæ: siquidem eo formaliter formale peccati malum est homini, quia culpa est: ergo amare formale peccati qua malum est homini, est amare formale peccati, qua culpa hominis est: ergo adhuc affectiuè nequit in formali peccati præscindi ratio mali à ratione culpæ.

105 Hanc disparitatem reddo inter materiale, & formale peccati ex vna parte, & rationem mali, & rationem culpæ ex alia parte, ex suppositione quod formale peccati non involuat rationem entis. Si autem dicatur (vt ego sentio) rationem formalis peccati involuere formaliter rationem entis, tunc dicam amorem materialis esse etiam ex parte obiecti amorem formalis: quod quidem non arguet posse Deum velle in formali peccati rationem mali respectu hominis, non amata ratione culpæ; sed potius inde inferretur imperceptibile esse Deum amare materiale peccati, quin etiam amet formale. Quare in prædicto casu non reddam disparitatem, sed vtrumque perinde falsum, & imperceptibile reputabo. Qua autem ratione possit reddi disparitas, alij curent.

SECT. VI

An aliqua ratione Deus possit velle peccatum?

106 Nostra Conclusio est Deum nulla prorsus ratione posse velle positiuè peccatum. Quia tamen aliter, & aliter defenditur ab aliquibus authoribus aliquis affectus positiuus in Deo circa peccatum, placet seorsim eorum placita refellere, nostramque conclusionem magis hac ratione firmare.

107 Dico 1. Deus non habet voluntatem efficacem tendentem vagè in peccatum, & in carentiam liberam peccati. Hæc conclusio est contra P. Molina, qui in concord. quæst. 14. art. 13. disp. 26. versu *neuter*, & disp. 32. versu *Quintum sicut Deus*, & alijs locis, quæ ab ipso notantur. 1. part. quæst. 19. art. 6. disp. 3. defendit, & cum eo plures RR. Deum præparare suum concursum indifferentem ad amorem Dei præceptum: v. g. per decretum efficax tendens vagè in omnia libertatis extrema. Cum autem extrema libertatis adimplendi præceptum, sint adimpletio illius, vel illius transgressio: ideo Deus præparat (iuxta hos authores) suam omnipotentiam per voluntatem efficacem de adimpletione præcepti, vel de illius transgressione. Quo concedũt Deo amorem peccati, vagantem tamen inter peccatum, & eius liberam carentiam. Idem fermè docet. P. Borr. tract. de sciẽtia media disp. 14. sect. 1. à num. 760. Huic ergo sententiæ adversatur nostra conclusio negãs Deo affectũ efficacem, vel vagum circa peccatum.

108 Pro-

108 Probatio potissima nostræ conclusionis sumitur ex eo quod prædictum disiunctiuum decretum necessarium non sit, & ex alia parte melius Diuinæ consulatur puritati, & bonitati, negando Deo omnem affectum etiam disiunctiuum circa peccatum.

109 Prob. deinde positivè. Qui præcipit determinatè vnum extremum, nequit habere voluntatem seriam, & efficacem, cui satis fiat violando præceptum. Sed, si daretur in Deo hæc voluntas efficax vaga simul cum præcepto, daretur voluntas seria & efficax, cui satis fieret violando præceptum: ergo Deus nequit habere prædictam voluntatem efficacem vagam. Consequentia est bona, & minor certa: siquidem posita tali voluntate efficaci vaga, per quodlibet extremum, inter quæ vagatur, fit satis tali voluntati: cumque vnum ex extremis sit violatio præcepti, per violationem præcepti fieret satis prædictæ voluntati.

110 Minor vero, nempè implicare Deo præcipienti habere voluntatem efficacem, cui fiat satis per violationem præcepti, probatur ex ipsa terminorum explicatione. Nam ex terminis videtur absurdum, & de decens bonitatem, & Maiestatem Diuinam quod verè, & propriè loquendo, violatio Diuini præcepti sit conformis voluntati Diuinæ, & iuxta Diuinum beneplacitum. Si autem Diuinæ voluntati fieret satis per violationem præcepti, consequenter ea violatio esset conformis illi voluntati, cui fit satis per prædictam violationem. Vlterius verificaretur adimpleri Diuinam voluntatem per præcepti violationem, necnon Deo placere legis transgressionem. Quæ omnia ex terminis ipsis absurdissima debent reputari.

111 Præterea cum hæc sententia non nitatur in eo quod possit amari materiale peccati, quin ametur formale; sed potius etiam defendatur ab authoribus inter materiale, & formale ne obiectiue quidem præscindentibus: Inde deducitur iuxta hos authores posse Deum habere amorem efficacem vagantem inter formale peccati, & eius liberam carentiam. Ex quo etiam deducetur ipsum formale peccati esse iuxta voluntatem, & beneplacitum Diuinum, quod semper mihi absurdum reputabitur.

112 Adversus hanc nostram conclusionem obijciuntur ea, quæ nos tractatu de Præd. quæst. 8. sect. 2. iam diluimus, dū applicationem indifferentē omnipotentiæ minimè in hac disiunctiua voluntate consistere explicuimus. Verum quia ad hunc locum pro

pius spectant, placet iterum ea proponere, & dissoluere, non nullaque ad maiorem rei firmitatem, & perspicuitatem subiungere.

113 Ob. 1. Deus, dum præparat voluntatem, & eam liberam, & in actu primo ad consensum, & dissensum constituit, vult efficaciter, quod exeat in actu secundum, & quod se determinet ad vnum, vel ad alterum extremum. Sed hoc est velle vage consensum honestum, vel dissensum peccaminosum: ergo Deus habet prædictum affectum efficacem vagum. Minor est certa, & consequentia legitima. Maior prob. Deus vult se concurrere ad consensum, vel dissensum in actu secundo. Sed ipse concursus in actu secundo, iuxta nos, est, vel consensus honestus, vel dissensus peccaminosus: ergo Deus; dum præparat indifferenter suam omnipotentiam, vult efficaciter, vel consensum honestum, vel dissensum peccaminosum. Maior, in qua est difficultas, prob. Præparare Deum suum concursum in actu primo, est velle ne deficiat ex parte sua concursus in actu secundo. Non deficere ex parte Dei omnem concursum in actu secundo, est existere concursum in actu secundo tenentem ex parte Dei. Siquidem non deficere omne, est existere aliquid. Ergo Deus vult existere aliquem suum concursum in actu 2. siue ad consensum, siue ad dissensum.

114 Nego maiorem primi syllogismi. Ad huius prob. nego etiam maiorem, & ad huius maioris probationem distinguo maiorem. Præparare Deum suum concursum in actu primo est velle ne deficiat concursus in actu secundo ex parte Dei, vt præparantis: concedo: ex parte Dei vt simul concurrentis, nego maiorem. Et deinde distinguo minorem: non deficere concursum in actu secundo ex parte Dei vt simul concurrentis est existere concursum in actu secundo; concedo: non deficere concursum Diuinum ex parte Dei vt præparantis est concurrere Deum in actu secundo: nego maiorem. Vel subdistinguo, maioris claritatis gratia, est existere absolutè concursum in actu secundo, nego: est existere ex parte Dei vt præparantis: idest, est existere quidquid requiritur ex parte Diuinæ præparationis, concedo minorem: & nego consequentiam.

115 Explico distinctionem. Dum Deus præparat suam Omnipotentiam, neque vult hoc, quod est non deficere absolutè cõcursum in actu secundo, neque vult quod non deficiat ex parte Dei, vt simul concurrentis, quia hoc esset velle simul concurrere; sed solum vult quod non deficiat concursus in actu secundo ex eo

quod

quod non præparetur a Deo in actu primo. De cætero vero non habet voluntatem, cum autem non deficere concursum in actu secundo ex eo quod non præparetur, dicat præcisè, quod præparetur, siuè quod sit quidquid ex parte præparationis requiritur ad actum secundum: hinc deducitur velle Deum ne deficiat suus concursus in actu secundo ex parte Dei vt præparantis, esse velle dumtaxat ipsam præparationem in actu primo; non vero velle concursum in actu secundo.

116 Replicabis. Deus vult ad impletionem muneris causæ primæ. Sed non solum adimpletur munus causæ primæ dum præparatur concursus in actu primo, verum etiam quando Deus concurrit in actu secundo. Ergo Deus vult concurrere in actu secundo. Consequentia est bona, & minor certa: siquidem Deus dũ de facto concurrit, de facto exercet munus causæ primæ: imò, quia ad causam primam spectat ne aliquid fiat ipsa non concurrente in actu secundo, obligatur Deus ad præparandum concursum, per quam præparationem obligatur ad concurrendum in actu secundo cum creatura. Maior verò, videlicet Deum amare debere ad impletionem sui muneris, videtur etiam euidens, nam omne agens rationale iuxta rationis regulas adimplet sua munera, & Deus tenetur amare id, quod iuxta rationis regulas exequitur.

117 Resp. Deum non teneri amare omnem adimpletionem sui muneris, sed solum illam, quam ponit ex propia determinatione: illam vero adimpletionem, quam absque propria exequitur determinatione, sicuti non obligatur ad eam determinandam, ita pariter neque ad volendam, siuè intendendam.

118 Ob. 3. Deus vult necessitatem vagam peccandi: ergo vult vage peccatum saltem virtualiter. Probo consequentiam. Amor efficax necessitatis peccati est virtualiter amor determinatus peccati. Ergo amor efficax necessitatis vagæ peccati est virtualiter amor peccati. Nam modo, quo se habet amor efficax necessitatis determinatæ ad arguendum amorem determinatum, ita se habet amor efficax necessitatis vagæ ad arguendum amorẽ vagũ.

119 Resp. eodem modo, quo etiam eidem argumento respondi tract. de prædestinatione quæst. 8. sectione 2. nimirum amorem necessitatis determinatæ peccati esse virtualiter amorem determinatum peccati in ordine ad aliquod munus turpe; amorem vero necessitatis vagę non esse virtualiter amorem peccati in ordine ad aliquod munus turpe, sed solum in ordine ad munus à turpitudine præscindens.

120 Explicatur. Amor determinatus, & efficax peccati tria munera exercet circa peccatum. Primo habere connexionem antecedentem omnino determinatam cum peccato. Secundo illud causare. Tertio illud formaliter affectiue attingere. Omnia hæc munera turpia sunt. Nam turpe, & contra rationem est, tum peccatum affectiuè attingere, tum etiam illud causare, tum (quod perinde est) ad illud antecedenter omnino determinare. Amor vero non formaliter peccati, sed necessitatis determinatæ peccati, licet non æquivaleat amori formali peccati quo ad munus prosequendi formaliter peccatum; æquivalet tamen in ordine ad alia munera turpia, videlicet determinare ad peccatum, & illud causare. Nam non minus causat peccatum amor efficax necessitatis illius, quam amor efficax illius: imò, cum ex amore finis deriuetur amor mediorum, magis immediatè causabit peccatum amor efficax necessitatis, quam amor efficax ipsius peccati, cum amor efficax peccati causet frequenter peccatum mediante amore necessitatis illius.

121 Cæterum efficax amor vagus peccati, vel carentiæ illius, solum turpiter se gerit quatenus prosequitur formaliter peccatum; non vero quatenus determinat vagè ad peccatum: quia determinare vagè ad peccatum, turpe non est. Neque se exercet turpiter prædictus disiunctiuus affectus, quatenus causet peccatum: quia causalitas vaga non datur. Hinc deducitur amorem efficacem necessitatis vagæ peccandi non æquivalere amori vago peccati in ordine aliquod munus turpe: siquidem non æquivalet in causando, quia amor vagus peccati peccatum non causat, neque æquavalet in prosequendo formaliter, quia formaliter non tendit in peccatū. Solum ergo amor necessitatis vagæ peccandi æquivalet amori vago in ordine ad munus determinandi, & necessitandi vagè ad peccatum cum autem hoc munus, turpe non sit, ideo nō æquiualet amori vago peccati in ordine ad aliquod munus turpe: consequenterque potest reperiri in Deo amor efficax necessitatis vagæ antecedētis ad peccādū, vel ad libere abstinendū à peccato.

122 Hinc iam ad argumentum contentum num. 112. in forma resp. concesso antecedenti, negando cōsequentiam. Ad eius probationem: concesso antecedenti: distinguo consequens. Ergo amor efficax necessitatis vagæ peccati est virtualiter amor vagus peccati; virtualiter in ordine aliquod munus turpe repertum in amore vago peccati, nego: in ordine ad aliquod munus amoris vagi circa peccatum, quod munus præscindit à turpitudine, concedo

cedo consequentiam. Ad prob. subiunctam resp. distinguendo illam probationem. Modo, quo se habet amor efficax necessitatis determinatæ peccandi ad arguendum amorem determinatum peccandi, se habet amor efficax necessitatis vagæ ad arguendum amorem vagum peccandi; & amor efficax vagus habet omnia munera turpia, quæ habet amor efficax determinatus, nego: & non habet eadem munera turpia, concedo. Ex quo deducitur quod, licet tantundem æquivaleat amor necessitatis vagæ peccandi amori vago peccandi, ac amor necessitatis determinatæ æquivalet amori determinato, nihilominus amor necessitatis vagæ non æquiualet amori vago peccati in ordine ad munus turpe; secus autem amor necessitatis determinatæ; quia munera, quibus æquivalent, sunt turpia in amore determinato; secus autem in amore vago.

123 Sed replicabis. Ex hac doct. infertur, quod, semel admissa distinctione reali inter materiale, & formale peccati, possit Deus affectu vago velle efficaciter, vel consensum bonum, vel dissensum pravum susceptum quoad illius materiale: quod nos non concedimus. Ergo hæc doctrina non cohæret nostris principijs. Prob. antecedens. Amor efficax vagus inter materiale operis honesti, & turpis, licèt esset virtualiter amor vagus formalis peccati, quoad munus necessitandi vagè ad formale peccati (quod munus turpe non est) non esset virtualiter amor vagus quoad munera turpia causandi, cum non detur causalitas vaga, neque in ordine ad munus prosequendi formaliter formale peccati, cum re vera non tenderet formaliter in formale peccati: ergo talis amor vagus materialis peccati non esset amor formalis peccati æquivalenter in ordine ad munera turpia: ergo non esset quare Deo competere non posset.

124 Respondeo amorem, vel determinatum, vel vagum materialis peccati non repugnare Deo præcisè ex capite causandi peccatum quoad formale; sed quia ex se ipso repugnat Deo velle ulla prorsus ratione violationem sui præcepti, velleque id ipsum, quod seuerissimè prohibet. Non enim vmquam adduci potero vt æquo animo feram Deum, vel determinate, vel vagê velle adulteria, blasphemias, & alias huius generis abominandas actiones.

125 Ob. 4. Deus, dum præcipit actiones externas, præcipit voluntatē etiā illas exequendi, sed nō præcipit determinatè voluntatem indifferentem, nedum honestam: ergo præcipit vagê

voluntatem, honestam, vel indifferentem, vel prauam. Consequentia est bona, & maior videtur certa, nam, dum pręcipitur auditio sacri, præcipitur auditio, quæ sit actio voluntaria, & non omnino coacta; & ideo, si quis violente inferretur in templum vbi sacrum celebratur, ita vt reluctans, & omnino coactè adesset sacro, non impleret præceptum audiendi sacrum. Minor vero prob. Ea voluntas præcipitur, qua ad impletur præceptum audiendi sacrum. Sed non solum adimpletur præceptum audiendi sacrum per voluntatem honestam, seu indifferentem; verum etiam per voluntatem prauam, nam si quis vellet audire sacrum propter vanam gloriam, vel propter aliud turpius motiuum, adhuc adimpleret præceptum audiendi sacrum, tametsi peccaret per talem voluntatem. Ergo nō præcipitur determinatē voluntas honesta, vel indifferens, sed vagè, vel honesta, vel indifferens, vel turpis. At id, quod Deus vult voluntate præceptiua, absolutē vult. Ergo Deus vult vagè voluntatem, vel honestam, vel turpem audiendi sacrum. Ergo Deus voluntate vaga potest velle peccatum.

126 Forsam responderet aliquis Deum non præcipere in actu signato formaliter voluntatem, sed solum actionem externam. Ex eò autem, quod hęc actio externa præcipiatur, oriri in subiecto obligationem habendi voluntatem efficacem audiendi sacrum hanc, vel illam, quia ex præcepto alicuius actionis oritur obligatio habendi voluntatem exequendi talem actionem, & licet voluntas Diuina ferri non possit, vel vagè in peccatum, obligatio tamen bene potest extendi vage ad peccatum non positiuè, sed negatiuè, quatenus nimirum est obligatio positiua non habendi aliquod exercitium liberum oppositum cum omni voluntate efficaci audiendi sacrum.

127 Resp. absolutè. Deum per præceptum audiendi sacrum ita præcipere voluntatem bonam, aut indifferentem, vt malam purè permittat ex vi illius præcepti: ita vt Deus prohibeat omne exercitium liberum voluntatis oppositum cum voluntate efficaci audiendi sacrum: & quoad hoc detur obligatio. Cæterū voluntates efficaces audiendi sacrum ita respiciat pręceptum illud, vt nō omnino absolutē præcipiat voluntates bonas, sed solum pro casu, quo non detur voluntas prava efficax audiendi sacrum. Qua propter dum detur voluntas prava, tunc non adimpletur positiuē præceptum positiuum, sed solum excusatur à peccato, qui ita operatur; quia non præcipitur illi positiue voluntas bona, nisi solum pro casu, quo non habeat voluntatem prauam audiendi sacrum.

SEC.

SECT. VII.

Vtrum Deus possit habere aliquam complacentiam in peccato iam cõmisso, vel aliquo affectu illud prosequi?

128 EMinentissimo Cardinalis de Lugo tom. de Pœnitentia disp. 2. sect. 3. agens de obiecto formali virtutis pœnitentiæ, licet neget illud esse bonum compensationis, cõ concedit tamen bonum compensationis amabile, & expetibile esse propter se. Vlterius addit compensationem non deconnotato, sed intrinsecè claudere peccatum præteritum. Ex quibus præmissis deducit Deum volentem bonitatem compensationis, amare aliqua ratione peccatum præteritum: siuê in peccatum præteritum ferri aliquo affectu prosequutiuo: quod magis explicat num. 36. Vbi loquens de voluntate punitiua, asserit Deum habere pro obiecto formali honestatem punitionis includentem peccatum: & argumento, quo sibi opponit, ex hoc sequi Deum volentem honestatem punitionis, amare aliqua ratione peccatum constituens punitionem, respondet concedendum esse quod Deus habeat aliquem affectum erga totum illum complexum, atque adeo ad omnes eius partes, non ad singulas seorsim, sed prout coniunctæ cum alijs cõponunt illud totum, quod est punitio Quod totum habet bonitatem, & amabilitatem specialem: pulchrũ enim est & amabile, quod peccator puniatur. Et propter illam pulchritudinem, quæ Deo placet, vult ponere tormentum, quod cum peccato iam posito, Deo non volente, facit quod resultet illud totum pulchrum & honestũ. Ex hoc autem (addit satis caute) nõ sequitur quod Deus amet, vel gaudeat simpliciter, & absoluta de peccato præterito, sed quod habeat aliquem affectum circa illud. Et paulo infra addit peccatum non amari præcisè vt *quo*: verum aliqua ratione, vt *quod*, licet non eadem prorsus ratione, ac amatur tormentum iustificatum: nam dicit amari bonitatem includentem tale peccatum, & etiam amari peccatum aliqua simplici complacentia: subdit enim ad finem num. 37. similiter postquam factum est peccatum videt Deus ex illo sequi bonum iustæ punitionis: non tamen potest ideo gaudere simpliciter, & absolutè de peccato præterito, sed solum per simplicem cõplacentiam, & affectum, prout de facto Ecclesia gaudet, non absolutè, sed affectu simplici de peccato Adæ propter bo

num

num Redemptionis per Christum inde sequutum: quem affectum illis verbis explicat. *O felix culpa, &c.*

129 Hæc sententia mihi displicet: quia absque vrgenti fundamẽto devorat quod semper horrere debemus, quodq; nũquã, quãtumvis medicatis verbis, satis leniri valet: nimirum Deum habere verum, & realem affectum, licet simplicis complacentiæ, circa peccatum, vt peccatum est. Etenim semper dedecet summam Dei bonitatem quod illi vlla ratione placeat, vel adæquatè, vel inadæquatè formalis peccati malitia.

130 Vrgetur amplius. Deus, quamtumvis punitio, & compensatio bonæ sint prout includentes peccatum, non potest antecedenter velle, & optare quod sit compensatio includens peccatum. Atqui hoc ex eo solum potest prouenire, quia nullo affectu positiuo potest velle peccatum: ergo Deus nulla ratione vera potest affectiuè prosequi peccatum. Consequentia est bona, & maior continet doctrinam à nemine, quem ego viderim, negatam. Nã, licet Deus possit efficaciter prædefinire pœnitentiam supponentem peccatum, nõ tamen pœnitentiam, quæ intrinsecè claudat peccatum, qua tale, &, licet Thomistæ asserant Deum posse prædefinire materiale peccati; non tamen concedunt posse ipsum formale peccati. Cum autem iuxta sententiam Cardinalis de Lugo in punitione, & compensatione includatur intrinsecè peccatum, qua malum est: hinc fiet iuxta Cardinalem de Lugo amari à Deo positiuè ipsum peccatum qua malum, vt inclusum in illo toto, quod est siuè compensatio, siue punitio.

131 Iam minor, videlicet: eo solum non posse Deum optare existere punitionem includentem peccatum, quia Deus nullo affectu potest positiuè ferri in peccatum, prob. Quia, seclusa hac ratione, non est aliud fundamentum prudenter assignabile: Siquidem punitio adhuc constans peccato, pulchra, & bona videtur. Deinde loquendo de compensatione, non potest dici amorem antecedentem compensationis vergere in sæuitiam: quia cum compensatio extinguat peccatum, & si acceptata sit, extinguat in Deo ius puniendi: voluntas compensationis potius misericordiam, quam sæuitiam argueret in Deo.

132 Dices: ideo non posse Deum velle antecedenter ad peccatum, bonum compensationis includentis peccatum, quia hæc voluntas esset causatiua compensationis adæquatè acceptæ: & cõsequenter peccati inclusi in compensatione. At vero Deum complacere complacentia simplici in peccato præterito non est vlla ra-

tione

tione causare peccatum, quia non est causare compensationem secundum omnia sua constitutiua.

133 Sed contra primo: quia, sicuti concedit hic author Deum velle simpliciter bonum compensationis, quin velit, nisi secundum quid, & per simplicem complacentiam peccatum illius: cur non poterit dici causare Deum bonum compensationis, quin simpliciter causet peccatum inclusum in illa? Nam cum, vt causetur à Deo aliquis effectus, requiratur velle illum effectum. Et ad volendum simpliciter compensationem non requiratur velle eodem modo peccatum inclusum in illa; quare non poterit dici Deum velle antecedenter compensationem, illamque causare, quin velit simpliciter peccatum in ea inclusum, & consequenter quin illud causet, quia ad causandum requiritur velle simpliciter id, quod causatur?

134 Secundo quia ex doctrina huius solutionis solum sequetur non posse Deum antecedenter ad peccatum efficaciter velle cõpensationem; quia, si vellet efficaciter, causaret illam, non tamen infertur non posse Deum antecedenter ad peccatum velle inefficaciter compensationem includentem peccatum. Porrô concedere Deum antecedenter ad peccatum velle vel inefficaciter compensationem includentem formale peccati, nescio an concedi possit.

135 Tandem impugnatur sententia Cardinalis de Lugo evertendo fundamentum, cui innititur. Fundamentum huius sententiæ solum est Deum debere amare bonum compensationis. Cũ autem bonum compensationis includat peccatum: hinc fit Deum amare posse aliquod complexum cõstitutum per peccatum. Quod vero Deus amet bonum compensationis (& idem est de bono punitionis, & alijs similibus) exinde probat, quia Deus amat opus compensatiuum propter bonitatem compensationis. Sed bonitas, quæ est ratio formalis amandi opus compensatiuum, non potest nõ amari: ergo, dum Deus amat opus compensatiuum propter bonitatem compensationis, non potest non amare ipsam bonitatem, quæ est in compensatione, quæ bonitas est ipsa compensatio realiter. Minorem probat, quia bonitas, quæ mouet, movet vt amata: ergo bonitas compensationis movet ad amorem operis compensatiui vt amata.

136 Totus hic discursus inefficax est. Resp. ergo compẽsationem esse rationem *qua*, siue propter *quam* amatur opus compensatiuum, minime vero esse rationem *qua* amatur: sicuti egestas pauperis est ratio, quare amatur illi eleemosina, quin sit ratio amata, sed potius quæ odio habetur. Tum etiam quia promissio, seu obli-

obligatio voti mouet ad volendum exequi quod promisi, & tamen obligatio, vel promissio non amantur. Sic ergo peccatum præteritum mouet ad volendum obsequium præsens, quamvis ipsum peccatum nullo modo ametur, sed odio habeatur.

137 Adversus hanc solutionem iterum arguit Cardinalis de Lugo: quia, licet aliquid possit mouere ad amorem alicuius obiecti quasi extrinsecè absque eo, quod ametur: non autem potest mouere vt motiuum intrinsecum, seu vt bonitas ipsa, quæ obiectum reddit formaliter bonum, & amabile, quin ipsa bonitas ametur: nam obiectum voluntatis non est bonum vt cumque, sed bonum formaliter vt bonum: ergo bonitas ipsa terminat formalissimè affectum, & amorem; sicuti actus etiam odij non potest terminari ad malum, quin terminetur etiam ad malitiam, & eam odio habeamus. Ergo actus, quo volumus compensationem propter bonum compensationis, debet respicere bonitatem illam: non solum vt motiuum, sed vt id, quod formaliter amatur: atque ideo debet terminari partialiter ad peccatum præteritum, quod partialiter componit compensationem, quatenus compensatio est. Vlterius ad paritatem voti, & præcepti, respondet quod, si ex illis etiam cōstituatur intrinsecè bonitas, & honestas exequutionis, eadem erit de illis difficultas.

138 Sed contra, quia gratis supponitur motivum intrinsecum amoris debere amari per talem amorem. Verum quidem est, motiuum intrinsecum amoris alicuius obiecti debere attingi intrinsecè, & formaliter per talem amorem, falsum tamen debere per talem amorem amari. Nam amari obiectum non est præcisse attingi verè, & realiter per amorem, vt patet in eo, qui formaliter per actum contritionis indiuisibiliter ex amore erga Deum detestatur peccatum. Hic enim actus idem realiter, necnon virtualiter (quidquid reclamet noster Lince distinctionis virtualis acerrimus, & iuratus defensor) est amor Dei & odium peccati, consequenterque intrinsecè attingit vtrumque: quin, licet sit amor, & attingat peccatum, peccatum amet, & quin, quamvis sit odium, & feratur in Deum, odio habeat Deum: quia amare non est præcissè quod actus, qui est amor, feratur in obiectum, sed requiritur quod feratur prosequutiuè, vel per accessum. Et idem sua proportione de odio dicendum est. Pariter ergo in nostro casu: licet amor operis compensatiui attingat intrinsecè, & formaliter compensationem, non opus est eam attingat vt ratio *qua* amatur; sed solum vt ratio *qua* amatur opus compensatiuum.

139 Id,

139 Id, quod subdit Cardinalis de Lugo, nempe, bonitatem intrinsecam non posse non amari: æquivocationem patitur quoad ly *intrinsecam*. Nam vel ly *intrinsecam* intelligitur respectiue ad obiectum amatum; & in hoc sensu concedam, vel saltem omittam, quod, si bonitas sit intrinseca obiecto amato, debeat etiam amari. Verum bonitas compẽsationis includentis peccatum, prout licit peccatum, non est intrinseca operi, sine obsequio amato: quia peccatum præcedens, extrinsecè se habet respectu talis operis. Si vero ly *intrinsecam* appellet supra amorẽ; ita vt sensus sit *bonitas, quæ intrinsecè mouet ad amorem boni, debet amari*: falsa est talis propositio: quia bene potest mouere, & attingi intrinsecè ab amore vt ratio mouens, & vt bonitas non sui ipsius, sed alterius; & tamen nõ amari; vt patet in actu voluntatis respondente his terminis: *volo largiri eleæmosinam pauperi, quia pauper est* qui actus intrinsece attingit paupertatem; non vt rationem, *quæ* amatur, sed vt rationẽ *qua* amatur eleæmosina.

140 Hoc ipsum clarius cernitur in actu odij, & detestationis: v. g. in actu contritionis detestantis peccatum propter Deũ summe dilectum, qui quidem actus detestatiuus peccati intrinsece attingit Deum: non vt rationem *quam* detestatur, qui conteritur, sed vt rationem, *qua* mouetur ad detestandum peccatum. Nec formidare debemus nomen bonitatis, cum dicimus odio haberi, nec nomen malitiæ, cum asserimus amari. Nam, cum esse malitiam sit esse id, à quo aliquid constituitur malum, & esse bonitatem sit esse id, quo aliquid constituitur bonum, & optime posit id ipsum, quod se constituit bonum intrinsece, aliud constituere formaliter extrinsece malum: & è contra: quod in se est malum, aliud constituere formaliter bonum, hinc deducitur posse, & de facto frequentissime cõtingere, quod id, quod est ratio formalis, vt ipsum ametur, sit ratio etiam formalis, vt aliud habeatur odio, & id, quod est ratio, quare ipsum detestetur, sit ratio formalis amandi alterum: & consequenter eveniet quod vna, & eadem entitas simul sit bonitas sui, & malitia, & turpitudo alterius, & è contra: quod est malitia respectu sui, sit bonitas formalis alterius. Primo modo se habent votum, præceptum, & libertas respectu actus praui: nam hæc tria in se optima sunt: nihilominus sunt, à quo formaliter actus pravus denominatur, & consequenter sunt saltem partialiter malitia illius. Secundo modo se habet peccatum respectu actus punitiui compẽsatiui, & aliorum huiusmodi: siquidem peccatum intrinsecè est malum, & ratio vt detestetur: & simul est ratio, quare actus punitiuus,

satis-

satisfactiuus, & alii huiusmodi augentur: consequenterque est in adæquaté saltem bonitas formalis talium actuum.

141 Duo hic notare placet. Primum est; quod, si actus intrinsece liberi sint ea libertate, quam actu habent, ita, vt actus intrinsece & essentialiter connectatur cum omnibus constitutiuis libertatis: in hoc casu opus non est ad bonitatem, & malitiam formalem actus constituendam, ad aliquid extrinsecum recurrere. Sed ipse actus erit à seipso vel formaliter bonus, vel formaliter malus. Adhuc tamen in hoc casu poterit esse aliquid malum ratio amandi, & aliquid bonum ratio detestandi. Nam, adhuc in hoc casu, potest iudex moueri ex delicto ad volendum inflictionem pœnæ, & etiam potest homo ex bonitate Dei moueri ad detestandum peccatum: nam in casu punitionis, licet voluntas punitiua se ipsa formaliter bona sit; ipsa tamen materialis pœna constituitur formaliter bona obiectiue, & fundamentaliter per peccatum præcedens. in casu autem detestationis peccati peccatum se ipso intrinsecé malum est; extrinsece vero formaliter ab ipso Deo malum constituitur.

142 Secundo animaduertendum est apud plures, præsertim ex antiquioribus, plurimum invaluisse sententiam asserentem quemlibet respectum, quamlibetque relationem distingui realiter á fundamento, & termino: imó rationem bonitatis, & malitiæ in actibus esse aliquid distinctum, non solum à fundamento, & termino conuenientiæ aut disconuenientiæ, verum etiam ab ipsa conuenientia, & disconuenientia. Hac ratione in bonitate loquēdi verum, conformando testimonium cum mente, tria distinguuntur à pluribus, nempe fundamentum; & terminus: hoc est iudicium, & testimonium. Secundo relationem conformitatis inter testimonium, & iudicium realiter distinctam à testimonio, & iudicio. Tertio denique bonitatem resultantem ex tali conformitate: quæ quidem à pluribus dicitur esse relatio conformitatis, non quidem testimonij ad iudicium; sed conformitatis quam hoc quod est *loqui verum* dicit ad regulam rationis: siue hęc regula sit natura rationalis, siue Deus, siue lex æterna, siue quid piam aliud.

143 Iuxta hanc sententiam bonitas actus non constituetur per aliquid in se malum, neque malitia per aliquid bonum: nam relatio conformitatis semper erit bona, & relatio difformitatis semper erit mala: nec vnquam bonitas actus punitionis: v.g. inuoluet peccatū: neque malitia peccati inuoluet aliquid moraliter bonum. Qui ergo plures ex authoribus, præsertim antiquis, indubi-

tan-

tanter hanc sententiam supponunt; ideo apud ipsos indubitatum est nihil malum posse esse bonitatem, nihilque bonum posse esse malitiam.

144 Nos vero, qui cum pluribus ex Recentioribus sincera ingenuitate hos modulos super additos, hasque entitatulas à nostris scholis iam pridem eliminari contendimus, non agnoscimus aliam bonitatem in actibus extrinsece liberis, quam quæ illis formaliter a libertate prouenit extrinsece: & idem de malitia, & alijs similibus denominationibus existimamus. Quare inflictio pœnæ constituitur iuxta nos in esse punitionis realis per ipsum peccatum præteritum, & idem est de alijs denominationibus. In hac ergo sententia, quam constanter propugnamus, peccatum præteritũ in se malum, est bonitas punitionis, Deusque & illius sanctissimum præceptum est malitia inobedientiæ: quia est ratio constituens formaliter in obedientiam in esse talis. Ex quo tandem concludimus optime posse voluntatem attingere aliquid vt bonum in se, siue vt bonum *vt quod*, & *vt quo* respectu sui, & simul illud ipsum attingere vt malum *vt quo* respectu alterius, quam ob rem in commodum non est optimum in se esse malitiam alterius: & in se deterrimum, & detestandum, esse etiam alterius bonitatem.

SECT. VIII.

An saltem possit Deus amare peccatum vt possibile?

145 PRo huius quæstionis intelligentia notandum est primo: aliud esse placere Deo peccati possibilitatem (in sententia adstruente distinctionem realem inter possibilitatem, & rem possibilem) aliud placere Deo peccatum possibile. Nam ex suppositione, quod Deus sit possibilitas omnium possibilium, nequit non placere Deo peccatorum possibilitas: si enim Deus peccati possibilitas sit: ea ratione, qua Deus secundum omnia sua prædicata sibi placeat, possibilitas cuiusuis rei Deo placebit. Hoc autẽ non est Deo placere peccatum possibile, vt infra dicemus. Secundo firmissime statuendum est Deum non posse ipsa prædicata intrinseca peccati amare aliquo desiderio, siue efficaci, siue inefficaci circa existentiam eius.

146 Hæc conclusio ex ipsa terminorum propositione videtur patere: non enim potest non dedecere Deũ summe bonũ, vel effica

citer,

citer, vel inefficaciter desiderare, quod existat obiectum formali malitia infectum. Solum ergo potest esse difficultas; vtrum Deus videns malitiam peccati esse possibilem, possit habere affectum, ita complacentem in eo quod peccati prædicata possibilia sint, vt nequaquam vllo modo tendat ad conferendam existentiam peccato possibili: modo quo affectus, quo Deus in aliquo obiecto, vt existẽte in instanti A. complacet, nullo modo ad conferendam illi existẽtiam pro instanti A. ordinatur.

147 Tertio distinguenda est, vt sępe distinximus, duplex sententia circa rerum possibilitatem. Alia, quæ rerum possibilitatem identificat cum ipso Deo. Alia quæ eam possibilitatem à Deo distinguit, & cum ipsis prædicatis possibilibus identificat. In sententia identificante possibilitatem peccati cum ipso Deo dubiũ mihi non est de amore Dei erga peccatum reduplicatiue vt possibile, quia amare peccatũ reduplicatiue vt possibile, est amare hoc quod est *peccatum esse possibile*. Cumque *peccatum esse possibile*, sit adæquate eius possibilitas: amare Deum peccatum esse possibile, erit amare illius possibilitatem, & nihil aliud. Si ergo possibilitas est Deus & nihil aliud: amare peccatum reduplicatiue vt possibile erit amare Deum, & nihil aliud. Poterit ergo Deus amare peccatũ esse possibile: quia potest amare se ipsum. Dubium ergo est: an in nostra sententia identificãte peccati possibilitatem cum ipsis prædicatis constituvis peccati, possit Deus amare peccatum vt possibile? Amando nimirum ipsum peccatum: non amore, quo velit existere; sed amore, quo complaceat in eo quod eius prædicata sint talia prædicata, & complacendo in eo quod si ea prædicata existerent, sine contradictione existerent.

148 Sit nostra conclusio. Deus nulla ratione potest amare peccatum vt possibile possibilitate intrinseca secum identificata. Hæc conclusio ex eo mihi probatur, quod magis deceat bonitatem Dei nullo modo amare peccatum possibile, quam illud aliqua ratione velle, & amare. Id ergo tenendum est. Antecedens probatur. Dei bonitatem non decet amare id, quod opponitur suo præcepto; quodque rationis, & diuinæ voluntatis legibus contradicit. Sed peccatum est huiusmodi: ergo Dei bonitatem non decet amare siue hoc, siue illo modo peccatum. Maiorem non mihi alijs rationibus probare posse videor, quam ipsa terminorum propositione: nam nulla alia est probatio, quæ maiorem possit illi, vel claritatem vel firmitatem afferre.

149 Ob. 1. ad versus hanc conclusionem Deus amat libertalibertatem

bertatem hominis ad peccatum. Sed vnum ex constitutivis libertatis est peccatum vt possibile: ergo Deus amat peccatum vt possibile. Consequentia est legitima, & maior supponitur vera. Min. probatur. Proxima indifferentia ad peccandum dicit proximam potestatē vt peccatum existat. Sed ea proxima potestas dicit peccatum vt possibile, siquidem dicit peccatum posse dari, & committi. Ergo peccatum vt possibile involuitur in proxima potestate ad peccandum.

Resp. primo posse negari maiorem, non enim est certum libertatem ad peccandum posse a Deo amari secundum sua omnia constitutiua. Potest enim dici amari à Deo libertatem secundum omnia, quæ se tenent ex parte potentiæ influentis; non vero quod non est quid influxiuum, sed solum possibilitas termini, circa quē potentia influxiua potest exerceri.

150 Respondeo secundo omnittendo maiorem, & negando minorem, nempe peccatum vt possibile claudi in conceptu libertatis. Libertas enim ad peccandum solum involuit potentiam ad peccandum, & non peccandum. Cum autem potentia ad peccandum in mea sententia, licet cum peccati possibilitate connexa sit; non tamen per ipsam peccati possibilitatem constituatur: fit inde potestatem liberam ad peccandum non involvere possibilitatem intrinsecam peccati, sed tantum extrinsecam quandā possibilitatē identificatā cū omnibus principijs immediate requisitis.

151 Ob. 2. Deus vult quod peccatum sit offensiuum Dei, & quod à nullo possit licite committi libere, & quod indigeat satisfactione, vel condonatione, vt tollatur, & alia huiusmodi. Sed hæc prædicata sunt realiter constitutiua peccati: ergo Deus vult, & amat prædicata constitutiua peccati.

152 Hoc argumento vsus est P. Ruiz de Montoya tomo de Volunt. disp. 26. sect. 5. vt assereret Deum secundū quid velle peccatum: quia Deus vult vt peccato conveniat tota essentia peccati, & eius passiones ex suppositione quod sit, & existat peccatum: quod, ait, non est absolute complacere in peccato, sed cōplacere ex suppositione: imò addit quod hæc cōplacentia est potius ipsissima displicentia peccati, & cōplacentia boni oppositi, quia placere Deo quod ex suppositione peccati, ei cōueniat sua deformitas, & detestabilitas, est placere Deo, quod conueniat peccato omne, quod est in dedecus, & detestationem peccati: consequenterque placet Deo sua bonitas, ratione cuius peccato, quod Deo opponitur, amatur suum dedecus, & detestabilitas.

153 Eodem discursu posset contendere hic author Deum in odium peccati velle posse eius existentiam. Nam cum peccatũ essentialiter sit turpitudo, & dedecus, velle existentiam peccato, erit illi velle suum dedecus, suamque turpitudinem; cũ autem velle alicui malum, magis sit odio habere, quam amare: ideo, iuxta hunc modum discurrendi, velle existentiam peccati, esset odio habere peccatum.

154 Resp. ergo: nulli enti vero, & reali malũ esse suum proprium esse: i. nô nihil ei melius esse, quam suum esse, suaque existentia, licet in se ipsa talis essentia mala sit. Præsertim quia peccatum physicé loquendo bonitatem habet, solumque in linea morali malum, & detestabile est: non quidem malum moraliter sibi, sed subiecto rationali, cui inest: nam respectu entis irrationalis nihil bonũ, aut malum moraliter est. Deinde peccatum non solum est malum subiecto peccanti, verum etiam est malum rationi, & Deo, quatenus Deo, & rationi opponitur. Deus autem vi rectitudinis suæ voluntatis, qua se, & rationem respicit, nulla prorsus ratione potest amare illud, quod, licet in se bonum sit, malum tamen est malitia oppositionis rationi, & Deo: quia si illud malum aliqua ratione vellet, vellet quod bonum est peccato, & malum homini, rationi, & ipsi Deo: quare amor peccati quacumque ratione excogitetur, non esset odium peccati, sed odium hominis, rationis, & Dei.

155 Dico ergo Deum velle, quod peccatum sit offensiuum Dei extrinsece respectu ipsius peccati; non vero quod sit intrinsecè offensiuum Dei. Est dicere: Deus non vult, aut amat quod peccatum ex suis prædicatis intrinsecis tale sit quod moueat indignationem diuinam, sed vult Deus ipsum Deum talem esse, qui, si existat peccatum, offendatur, & adversus illud indignationem concipiat, & hoc est Deum velle in peccato extrinsecam potentiam, siue aptitudinem offendendi Deum.

156 Ob. 3. Deus debet amare id, quod simpliciter necessario ad existẽtiã suã requiritur: vel saltẽ cõplacere in eo, quod id, quod requiritur ad existentiam suam, detur, & sit ea ratione, qua requiritur. Sed posibilitas peccati requiritur ad existentiam Dei: siquidem Deus, iuxta nostram sententiam, cum posibilitate cuiuscumque posibilis intrinsecê, & essentialiter connectitur. Ergo Deus debet velle posibilitatem peccati, siue gaudere in eo quod posibile sit, quia dari peccatum vt posibile, est dari ea ratione, qua ad existentiam Dei requiritur.

157 Resp. vel absolutè negando maiorem, vel distinguendo

do maioris claritatis gratia: Deus debet velle id, quod ad existentiam Dei requiritur, vt terminus possibilis suæ virtutis causatiuæ: concedo: vt terminus suæ potestatis præcisè permissiuæ: nego maiorē, & distincta minori sub eisdem terminis: nego cōsequentiam.

158 Replicabis. Quod simpliciter, & absolutè bonum est Deo, potest absolutè amari à Deo. Sed possibilitas peccati, seu quod peccatum sit possibile, absolute loquendo, bona est Deo. Ergo possibilitas peccati potest absolute amari à Deo. Cōseq. est bona, & maior certa. Minor prob. Quod absolutè, & simpliciter, vtile est, vt existat summum bonum, absolute est bonum bonitate vtilitatis ad optimum bonum. Sed possibilitas peccati est summe vtilis summo bono existentiæ Diuinæ: ergo possibilitas peccati est bona bonitate summæ vtilitatis ad summum bonū. Min. prob. Quod ita est necessarium, vt existat aliquid, vt nulla prorsus ratione, adhuc interveniente Diuina Omnipotentia, sine eo possit dari illud aliud, est summe vtile ad illud aliud. Sed in sententia connectente Deū essentialiter cum possibilitate peccati, ita possibilitatas peccati est necessario requisita ad existentiam Dei, vt nequeat de potētia absoluta existere Deus deficiente possibilitate peccati: ergo possibilitas peccati est summe vtilis summo bono existētiæ diuinæ.

159 Resp. concessa maiore, negando min. Ad eius probationem, distinguo maiorem. Quod absolute & simpliciter vtile est vtilitate non pure in ratione termini connexionis, vt existat summum bonum, absolutè est bonum: Omitto maiorem. Quod absolutè, & simpliciter vtile est vtilitate pure termini cōnexionis, est bonum bonitate vtilitatis. Nego maiorem: siquidem vtilitas huius generis ad bonitatem non sufficit. Et deinde distinguo minorem. Possibilitas peccati est summe vtilis vtilitate termini cōnexionis dumtaxat, concedo: aliter nego minorem: & nego conseq. Nā vtilitas, quæ nomē bonitatis meretur, debet esse per modum alicuius influxus, vel determinationis. Quæ autē non est vtilitas huius generis, nō sufficit ad bonitatē. Quod patet in peccato existente, quod vtile est ad bonum pœnitentiæ: & nihilominus existentia peccati absolutè bona non est. Cum igitur possibilitas peccati non aliter sit vtilis existentiæ Dei, nisi per modum termini connexionis: hinc oritur prædictam possibilitatem Deo bona absolutè non esse.

160 Si autem instes: Possibilitas peccati est vtilis, vt Deus exerceat sua attributa, quæ vtilitas non est præcisè per modum termini: ergo est Deo bona. Distinguendum est antecedēs: est vtilis vt Deus ostendat sua attributa: exercendo se pure permis-

siue circa peccatũ: conc. Exercẽdo se positiue: nego antec. & nego consequentiam: quia vtilitas vt Deus permittat, non est absolutẽ bona Deo, sicuti peccatum existens est vtile, vt Deus exerceat suã Iustitiam, & tamen non est Deo bonum, quia, vt sit bonum requiritur quod sit vtile vt Deus exerceat aliquod attributum per affectum aliquem positiuum circa peccatum: quod quidem non reperitur in permissione.

QVÆST. VI.

De obiecto formali increato Diuinæ Voluntatis.

AB obiecto formali potissimam obiectiuam specificationem accipit voluntatis actus: ideo obiecto formali Diuinæ voluntatis nõ explicato, natura diuinarum volitionum maiori ex parte incognita remanebit. In præsentiarum ergo de hoc obiecto formali quæstio instituenda est. Cæterùm cum pro formalitatibus divinis afferantur rationes diuersæ ab his, quæ pro bonitate creata allegantur: placuit hanc quæstionem de obiecto formali voluntatis Diuinæ in duas, maioris claritatis gratia, dividere, ne diuersas difficultates indiscriminatim tractando, obscurè procedamus.

SECT. I.

Ratio obiecti formalis voluntatis explicatur.

1 OBiectum formale voluntatis dicitur illud, *quod à voluntate amatur ratione sui*. Obiectum verò materiale, ad distinctionem obiecti formalis: *quod amatur præcisè ratione alterius*. Est ergo obiectum formale quod est ratio attingendi ipsum: hoc est, quod propositum per intellectum mouet voluntatem ad ipsum amandum, vt apparet in ægroto amante medicinam vt sanitatem recipiat. In hoc enim casu sanitas est ratio cognita ab ægroto, quare sanitas, & medicina pariter amentur; Medicina vero non est ratio ad ipsam amandam, sed potius illa propter sanitatem amatur, vt minimè, nisi ad recuperandã sanitatẽ, amaretur.

2 Verùm, licet hoc ita sit, restat nihilominus magis explicandum quid sit amari sanitatem propter se ipsam. Nam dupliciter potest excogitari amari aliquid *propter se, & ratione sui*.

Pri-

Primò vt ipsum obiectum amatum det aliquo modo esse amori, ita, vt non præcisè terminet amorem hac, vel illa ratione tendentem: sed ipse amor habeat suum esse ab obiecto. Hac ratione dum amatur amicus propter se determinantem sui cognitionem influentem in amorem, amicus non solum est ratio amoris terminatiuè, quatenus terminat amorem sistentem in ipso, verum etiam quatenus, determinando cognitionem, aliqua ratione influit in amorē: consequenterque habet amor suum esse ab amico cognito, & amato. In hoc sensu videtur D. Thomas intellexisse obiectum formale 1. contra Gentes cap. 74. vt infra videbimus.

3 Secundo modo potest intelligi amari obiectum propter se: ita vt ly *propter* solum significet modum tendendi actus amoris: nimirum, ita amari obiectum aliquod, vt amor illius in eo quiescat non ordinando illud ad aliud obiectum, præscindendo ab eo quod amor habeat suum esse ab eo obiecto. Et hoc appellatur communiter attingi vnum propter aliud purè terminatiuē, v. g. in sententia, quæ defendit posse Deum se solo infundere voluntati amorem alicuius obiecti. Si Deus infunderet Petro amorem amici quiescentem in amico, quin amicum ad aliud obiectum referret: in hoc casu amaretur à Petro amicus propter se ex modo tendendi, siuè *terminatiuè*; non tamen amor esset propter amicū significante ly *propter* amorem habere suum esse ab amico. Hoc secundo modo communiter explicatur ratio obiecti formalis, & præcisè in hoc sensu intelligitur obiectum formale amari propter se, & non propter aliud obiectum.

4 Obiectum formale voluntatis duplex est: aliud obiectum formale *quod*, aliud obiectum formale *cui*. Obiectum formale *quod* est illud, ratione cuius, vt consequendi, vel vt consequuti, amatur obiectum materiale. Obiectum formale *cui* est subiectum, ex cuius amore amatur obiectum materiale propter obiectum formale *quod*, vt consequendum, vel vt consequutum ab obiecto formali *cui*, vt apparet in exemplo superius allato. Nam ego, qui mihi ipsi amo sanitatem, sum finis *cui*. Sanitas autem est finis. *Qui*: Medicina verò est obiectum materiale.

5 Obiectum formale voluntatis solet diuidi in intrinsecum, & extrinsecum. Obiectum formale intrinsecum est illud, ratione cujus obiectum materiale amatur, ita, vt per ipsum actum, quo amatur obiectum materiale, etiam obiectum formale attingatur, & obiectum materiale ad obiectum formale dirigatur, v. g. propositis mihi, & sanitate vt mihi conveniente, & medicina vt

vtili ad consequendam sanitatem, possum ego eodem indiuisibili actu ferri in medicinam hoc modo. *Volo apponere medicinam, vt eā sequar sanitatem.*

6 Obiectum formale extrinsecum est illud, quod non attingitur per actum, per quem attingitur obiectum materiale; sed præsupponitur attactum per alium actum, ita vt moueat ad obiectum materiale amandum. V.g. ex motiuo consequendi gloriam, & vitandi æternam damnationem, Petrus, videns se peccatorum lethalium vinculis constrictum, elicit actum contritionis: qui actus intrinsecè solùm respicit Dei bonitatem vt formale obiectū. In hoc casu hic actus contritionis habet pro obiecto formali intrinseco bonitatem Dei: intrinsecè enim solum respicit illam, vt motiuum; extrinsecè vero habet pro obiecto motiuo formali consequutionem gloriæ, & vitationem inferni.

7 Obiectum formale, siuè intrinsecum, siue extrinsecum, adæquatum, & inadæquatum potest esse: obiectum formale adæquatum est totum obiectum formale, quod mouet: siuè id, quod mouet totaliter, & adæquatè. Obiectum formale inadæquatum est, quod inadæquatè tantùm, seu partialiter mouet, v.g. quādo quis ita eligit adire Matritum propter sua negotia transigenda, vt nullum negotium seorsim sufficeret ad iter capessendum, omnia tamē simul sumpta, & sufficiunt, & determinant, in hoc casu quodlibet negotium ex illis est obiectum formale partiale, siue inadæquatū: omnia vero coniunctim sumpta sunt obiectum formale adæquatum, & totale: nam revera non mouet quodlibet seorsim, sed coniunctum ex omnibus.

8 Cæterum, cum probabilissimum, & mihi verius sit posse voluntatem eligere medium propter duos fines totales, & adæquatos, & hoc fieri per vnicum indiuisibilem actum: inde fit nō eo ipso, quod per vnum actum obiecta formalia attingantur, eo ipso debere obiecta partialia appellari. Nam iuxta hanc sententiam obiecta formalia adæquata dici poterunt, tunc videlicet, quando ita diuisim ex parte modi attingantur, vt actus indiuisibilis æquivaleat duobus actibus, per quorum quemlibet eligat medium propter finem adæquatum: quasi dicat. *Ita eligo medium propter fines A, & B. vt eligerem propter quemque seorsim.* In quo casu hæc electio æquivalebit duplici electioni, quarum vna propter finem A, & alia propter finem B. medium eligeret.

SECT.

SECT. II.

Nostra sententia per varias conclusiones proponitur.

9 SIt prima conclusio. Deus secundum omnia prædicata necessaria, siue absoluta, siue relatiua collectiuè sumpta est obiectum formale sui amoris: ita vt tota Trinitas adæquate sumpta secũdum quod necessario Trinitas est, ametur formaliter propter se ipsam. Prob. hæc conclusio. Bonitas simpliciter, & absolute realiter infinita, & sufficienter applicata per cognitionem, est obiectum formale amoris diuini. Sed tota Trinitas adæquate, & collectiue accepta dicit formaliter simpliciter infinitam perfectionem, & bonitatem, & sufficienter applicatur ad mouendum amorem. Ergo tota adęquate, & collectiue accepta, est obiectum formale Diuini amoris. Consequentia est legitima, & maior innegabilis; quia infinita bonitas sufficienter applicata necessario rapit in sui amorem. Et hoc est esse obiectum formale sui amoris.

10 Minor autem facile prob. Et in primis totam Trinitatem adæquatè acceptam esse bonitatem simpliciter infinitam, constat ex infinita perfectione Trinitatis vt talis. Deinde Trinitatem sic acceptam sufficienter applicari ad mouendam Diuinam voluntatem, prob. Vt sufficienter applicetur diuina bonitas ad mouendum amorem sui, solùm requiritur perfectè cognosci, & cognitione n esse in signo apto ad movendum. Sed totum hoc datur in nostro casu: siquidem Deus perfectissimè cognoscit Trinitatẽ, & præterea ex nullo capite impeditur hæc cognitio, quo minus moueat. Ergo Trinitas sufficiẽter applicatur vt moveat Diuinã voluntatẽ

11 Sit secunda conclusio. Deus non solum amat Trinitatẽ, quia Trinitas est, verùm quodlibet suum prædicatum necessarium amat propter se ipsum: ita vt Deus non solum secundum collectionem omnium suorum prædicatorum sit obiectum formale, verùm secundum quodlibet secundum se acceptum sit obiectum formale amoris talis prædicati. Prob. hæc concl. eadem ratione, qua superior. Bonitas simpliciter infinita sufficienter cognita est obiectũ formale amoris diuini. Sed quodlibet Diuinum prædicatum secũdum se acceptum, est infinita bonitas sui ipsius, seu est in se simpliciter infinitè bonum & deinde perfectissimè applicatur, vt moueat diuinã voluntatem. Ergo quodlibet diuinũ prædicatũ necessariũ secundũ se acceptũ est obiectũ formale amoris tendentis in ipsum prædicatum.

12 Hæ duæ conclusiones non ita intelligendæ sunt, vt detur in Deo duplex actus voluntatis virtualiter distinctus: vnus, quo ametur Trinitas propter se, & alius, quo ametur quodlibet prædicatum Diuinum propter ipsum prædicatum. Sed ita intelligi debet, vt idem virtualiter actus, & amet Trinitatem collectiuè acceptam formaliter propter se acceptam collectiuè: & etiam amet quodlibet prædicatum secūdum se acceptum propter se seorsim acceptum. Non enim repugnat, vel in creaturis reperiri actum singularem, qui, & amet collectionem propter collectionem, & etiam quodlibet indiuiduum propter se ipsum. Non ergo repugnabit in diuinis.

13 Sit tertia conclusio. Non solùm Trinitas propter Trinitatem, & quodlibet prædicatum propter se ipsum amantur à Deo, verum totus Deus, & quodlibet prædicatum seorsim, est obiectum formale amoris, tū Trinitatis, tum cuiuslibet alterius prædicati: adeò, vt Deus tendat erga se modo æquiualente huic. *Amo Trinitatem, tum propter Trinitatem, tum propter prædicatum quodlibet seorsim & amo hoc prædicatum tum propter Trinitatem, tum propter quodlibet prædicatum seorsim*, & idem de alio, & de alio prædicato dicendum est: ita, vt omnia prædicata distributiuè accepta amet Deus propter quodlibet aliud prædicatum distributiuè acceptum, nō solum per distributionem accommodam, sed etiam per distributionem omnimodam, & vniuersalissimam.

14 Prob. hæc conclusio. Quodlibet prædicatum Diuinum, vt iam statuimus, est infinitè perfectum in se, & etiam habet bonitatem infinitam, non solum absolutam, verum, & respectiuam, quatenus quodlibet prædicatum per circuminsessionem perficit infinitè quodlibet aliud: ita, vt tot sint rationes constituentes bonum quodlibet prædicatum Diuinum, quot sunt prædicata necessaria virtualiter distincta in diuinis. Ergo prædicatum quodlibet est amabile propter quodlibet aliud.

15 Sit quarta conclusio superiores magis explicans. In Deo circa sua prædicata necessaria datur vnicus duntaxat virtualiter actus, quo Deus amat, tum Trinitatem, tum quodlibet prædicatum secundum se, propter quodlibet aliud prædicatum distributiuè acceptum. Prob. conclusio hæc ex eo, quod non sunt in Deo multiplicandæ virtualitates, dum ratio efficax non conuincit. Sed nulla est huiusmodi ratio. Ergo non multiplex, sed vnicus duntaxat actus, amoris necessarij Deo concedendus est. Consequentia est legitima. Maior certa. Minor cōstabit ex solutione argumentorum.

SEC.

SECT. III.

Soluuntur obiectiones.

16 OB. 1, adversus duas priores conclusiones. Motiuum formale diuini amoris stat in ratione vltimi finis. Ratio vltimi finis stat in Omnipotentia, vt distincta virtualiter à Personalitatibus. Ergo & ratio motiui formalis. Consequentia est legitima, & Maior videtur certa: nam motiuum, & finis idem virtualiter sunt. Minor prob. In eodem stat ratio vltimi finis, & ratio primi principij. Sed ratio primi principij stat in Omnipotētia, vt virtualiter distincta à Relationibus (siquidem Deus constituitur in esse primi principij per Omnipotentiam omnibus personis communem) ergo ratio vltimi finis stat in omnipotentia vt distincta virtualiter à Personalitatibus.

17. Respondeo ipsum Deum realiter esse, & primum principium, & vltimum finem; non tamen secundum eadem prædicata virtualiter. Nam primum principium constituitur per id, per quod constituitur in esse productiui. Vltimus vero finis per id, per quod constituitur in esse summè, & infinitè amabilis. Cum ergo Deus per omnia prædicata formaliter amabilis constituatur, non tamen per omnia constituatur productiuus: inde fit primum principium, & vltimum finem non eadem omnino prædicata involuere. Quapropter ad argumentum supra factum neganda est illa propositio. *In eodem stat ratio primi principij, & ratio vltimi finis.*

18. Obij. secundo. Obiectum formale diuinæ voluntatis est illud, in quo summè, & omnino quiescit diuina voluntas. Sed diuina voluntas in sola essentia diuina, summè, & omnino quiescit. Ergo sola essentia diuina est obiectum formale diuinæ voluntatis. Minor, in qua est difficultas, prob. Essētia diuina se sola sufficit ad beandum, & nihil, in quo essentia diuina non involuatur, sufficiens est ad præstandum hoc munus. Ergo in sola essentia diuina summè & omnino quiescit diuina voluntas. Antecedēs prob. Pater Æternus pro priori originis ad Filium, & ad Spiritum Sanctum intelligitur plenè, & omnino Beatus. Sed pro illo priori non quiescit in Personalitatibus Filij, & Spiritus Sancti: non enim existunt pro illo priori. Ergo essentia se sola sufficit ad beandum, & nihil aliud sufficiens est ad præstandum hunc effectum.

Resp.

19 Resp. omissa prima Maiori, quam inferius falsam esse ostendemus, negando minorem. Nam cognitio, qua Deus se totum cognoscit, & quodlibet prædicatum, vt virtualiter distinctum ab alio, tam intensiue beatificat Deum, quatenus repræsentans vnum prædicatum non includens essentiam, quam vt repræsentãs essentiam: & tam quiescit Deus in vno, quam in alio prędicato, cum nō perfectius sit vnum, quam aliud. Ad id, quod additur de Patre Æterno respondeo Patrem propriori originis ad Filium, & Spiritum Sanctum videre claré & intuitiuê Spiritum Sanctum, & Filiũ, vt existentes pro posteriori signo: vt autem beatificent obiectiuê Patrem, non requiritur quod existant in signo priori, sed quod in priori signo cognoscantur vt existentes pro posteriori: obiectum enim clare, & intuitiue visum, non aliter, quam per sui perfectam cognitionem beatificat.

20 Obi. 3. adversus tertiam conclusionem, in qua diximus essentiam diuinam amari propter attributa, & relationes. Essentia, prout præscindit à Personalitatibus, est infinitè, & summè perfecta, adeo, vt æque benè se habeat secundum se, quam vt præscindens à Personalitatibus. Ergo Personalitates non sunt perfectio, aut bonitas essentiæ. Ergo neque ratio formalis amandi essentiam. Prob. hæc vltima consequentia. Quod nullo modo est bonitas, aut intrinseca, aut extrinseca alterius, nullo modo potest esse ratio formalis amandi alterum. Sed paternitas nullo modo est bonitas, seu perfectio intrinseca, aut extrinseca essentiæ. Ergo Paternitas nullo modo potest esse ratio formalis amandi essentiam.

21 Forsan responderet aliquis, quod vt ametur essentia propter Paternitatem, tanquam propter finem *cui*, non requiritur quod Paternitas sit bona essentiæ, seu aliqua perfectio essentiæ, sed potius quod essentia sit perfectio Paternitatis, & illi conveniens. Nam, vt ametur dignitas Filio concedenda propter ipsum Filium dilectum, non requiritur quod Filius sit bonitas, aut perfectio dignitatis, sed potius quod dignitas sit bona Filio. Verum, si termini penitius inspiciantur, apparebit idem prorsus esse dignitatem esse bonam Filio, ac Filium dilectum vt bonum reddere dignitatē amabiliorem Patri, & ipsi meliorem: quia esse amabilitatem dignitatis est esse aliquam dignitatis perfectionem, & bonitatem: siquidem amabilitas, bonitas, & perfectio idem sunt. Ergo eo ipso quod dignitas est amabilis propter Filium, Filius debet tribuere dignitati aliquam perfectionem, & amabilitatem. Ex quo infertur quod, si Paternitas nulla sit perfectio essentiæ, neq; poterit esse ratio amãdi essentiam.

22 Resp.

22 Resp. ergo essentiam diuinam præscindendo à personalitatibus adeo bonam esse *intensiue*, ac simul cum personalitatibus; non tamen adeo extensiue: quia essentia præscindens à personalitatibus est carens præcisiuè aliqua perfectione: quæ perfectio, licet non sit titulus ad maiorem amorem, quam debetur essentiæ propter se; est tamen nouus titulus virtualiter distinctus ad infinitum amorem: & ideo essentia vt cum personalitatibus est perfecta extensiuè, & numeraliter, magis quam se sola: quia augetur amabilitas quoad numerum, licet non quoad intensionem.

23 Ob. 4. contra quartam conclusionem, qua diximus amorem necessarium, quo Deus se necessario, & primario amat, esse amorem totius bonitatis, & propter totam bonitatem, tum collectiuè, tum diuisiuè acceptã. Amor necessarius, quo Deus se amat est in signo essentiæ secundum quod essentia dicit omnia essentialia. Sed in signo essentiæ nõ potest dari amor personarum. Ergo amor necessarius, antequam nullus alius amor intelligitur, nequit esse amor personarum. Minor prob. in qua est difficultas. Hic amor necessarius debet esse per modum gaudij. Sed in signo essentiæ nequit esse gaudium de personis. Ergo in signo essentiæ nequit dari amor personarum. Consequentia est legitima, & Maior supponitur ab authoribus. Minor prob. Gaudium oritur ex cognitione de existentia obiecti, de quo est gaudium. Sed pro signo essentiæ non potest esse amor directus ex cognitione personarum: siquidem pro signo essentiæ nondum intelliguntur existentes personæ. Ergo in signo essentiæ nequit esse gaudium de personis.

24 Confirmatur. Gaudiũ de aliquo obiecto debet subsequi, vel saltẽ nõ præcedere obiecti existentiã, cuius est gaudiũ: siquidẽ gaudiũ est de obiecto iã possesso. Sed amor essentialis præcedit existẽtiam, saltem Spiritus Sancti, siquidẽ Spiritus Sãctus procedit per amorem. Ergo amor essentialis nequit esse gaudium de personis.

25 Hoc argumentũ directè impugnat processionẽ Spiritus S. per amorẽ ipsius Spiritus S. vt magis ex professo videbimus tract. de Trinit. Dico ergo gaudium posse præcedere existentiam realem sui obiecti, dummodo dirigatur ex cognitione talis existentiæ. Cognitio autem, qua cognoscitur obiectum vt existẽs, necesse nõ est quod illud repræsẽtet vt existẽs in signo cognitionis. v.g. in signo A, sed quod cognitio existens in signo A. repræsẽtet obiectũ vt existens pro suo signo, licet posteriori v.g. pro signo B. vt enim ego gaudeã in hoc signo sufficit quod habeã cognitionẽ in hoc signo de existentia absoluta obiecti, licet sit de existentia, vt pro signo posteriori.

26 Ad

26 Ad argumentum ergo in forma: concessa Maiore, nego Minorem. Ad huius probationem: distinguo Maiorem: Gaudiũ dirigitur ex cognitione de existentia obiecti, vt exercita præcisse in signo cognitionis, aut amoris: nego: vt exercita in suo proprio signo: concedo Maiorem. Deinde distinguo Minorem. Pro signo essentiæ nequit amor directus esse ex cognitione de existentia personarum in signo essentiæ: concedo: de cognitione existentiæ Personarum in signo posteriori, nego Minorem: & nego consequentiam in sensu explicato. Ad probationem subsumptam in Minori: respõdeo in signo essentiæ dari intelligentiam Porsonarum, seu Personarum cognitionem vt existentium pro alio signo, quod quidem sufficit ad excitandum gaudium.

27 Ad confirmationem: distinguo Maiorem: Gaudium debet non præcedere existentiam obiecti, vt cognitam quatenus exercitam in aliquo signo, licet posteriori, concedo: debet non præcedere existentiam, vt absolute exercitam: nego Maiorem. Et concessa Minori loquendo de existentia Spiritus Sancti vt exercita, & non vt cognita: nego consequentiam. Ad probationem subiunctã dico gaudium esse de obiecto iam possesso intentionaliter, idest de obiecto iam cognito vt possesso in aliquo signo; non vero quid quam aliud requiri.

QVÆST. VII.

De obiecto formali creato diuinæ voluntatis.

EGimus de obiecto increato diuinæ voluntatis: nunc ad exactã de obiecto formali diuinæ voluntatis cognitionem disputandum restat, an, & qua ratione aliquid creatũ posit esse obiectum formale diuini amoris? In quo magis, quam in præcedenti quæstione laborandum est: res est enim, & pro sententiarum diuersitate, & difficultate argumentorum, quæ examen accuratum exposcit.

SECT. I.

Status quæstionis proponitur.

1 Noto primo creaturam non solum esse bonam bonita-

te formaliter prouenientc à Deo, verum etiam bonitate adæquate idemtificata cum ipsa, ipsamque sibi ipsi reddente bonam. Hæ duæ amabilitates explicari possũt in medicata potione, quæ nõ amara, sed dulcis, & suauis sit. Hæc potio duplicem habet amabilitatem: aliam prouenientem formaliter à salute, ob quam amabilis, & in ordine ad quam eligibilis est. Alia idemtificata cum eius suavitate, & dulcedine: potest enim amari, & eligi prædicta potio adeo omnino, quia dulcis, & suavis, vt minimè ametur propter salutem, neque ad eam consequendam referatur, sed propter se ipsam dumtaxat præscindendo ab habitudine ad salutem. Hac ratione creaturæ dupliciter possunt amari, & in ordine ad Deum, hoc est propter bonitatem prouenientem illis à Deo, cui bonæ sunt bonitate decentiæ, & sine ordine ad Deum, sed dumtaxat propter se ipsas, siquidem in se ipsis habent formaliter bonitatem, & amabilitatem.

2 Declaratur amplius. Quando creatura aliam creaturã amat propter ipsam, amat illam, non propter bonitatem fictam, & imaginariã, sed propter bonitatẽ veram, & realem, quæ est in ipsa creatura. Ergo creatura non solum est amabilis amabilitate proueniente formaliter à Deo, seu vt bona est bonitate decẽtiæ; verum etiam amabilitate, qua sibi ipsi bona est bonitate intrinseca, & formali.

3 Noto 2. illud extremum, quod est amabile alicui, vt fini *cui*, immediate & non ratione alterius vt convenientis ipsi fini *cui*: habere etiam bonitatem respectu eius: ita vt non solum illud extremum sit amabile propter finem *cui*, verum ipse finis *cui* reddatur amabilis propter ipsum extremum. Explicatur. Diuitiæ sunt amabiles amico, & propter amicum, quia ipsi bonæ sunt. Hoc autem involuit amico ipsi accrescere aliquam amabilitatem ex possessione diuitiarum: quia eatenus est magis amabilis amicus, quatenus melius se habet. Cum autem melius se habeat cum diuitijs, & honoribus, quam sine illis: ideo acrescit illi aliqua amabilitas, & consequenter aliqua bonitas: nec enim negari potest debere me complacere iure amicitiæ in amico, non solum vt bono in se, sed vt diuitijs & honoribus cumulato.

4 Noto 3. vtilitatem medij ad finem duplicem distingui posse: aliam intrinsecam, & in actu primo, idemtificatam penitus cum medio, vt distincto à fine: aliam extrinsecam, & in actu secundo prouenientem formaliter ab existentia finis. Cæterum cum amatur medium propter finem non amatur propter vtilitatem intrinse-

secam, & in actu primo, sed propter extrinsecam, & in actu secũdo; nempe propter consequutionem actualem finis. Quando autẽ amatur medium propter vtilitatem intrinsecam, & in actu primo, tunc amatur medium propter se. Hac ratione qui daret operam litteris vt vtilis esset ad episcopatum, posset amare vtilitatem ad episcopatum adeo pure propter se, vt haberet animum efficaciter recusandi episcopatum.

5 Hinc fit hanc loquutionem *amare medium vt medium*, duplicem sensum habere posse. Primo: ita vt ametur medium vt intrinsecê medium, & tunc amatur medium propter se. Secundo ita vt ametur medium vt extrinsece medium, & tunc amatur propter finem: verum licet hoc ita sit, nihilominus cum absolute dicitur *amari medium vt medium* siue vt *vtile* intelligitur *vt* vtile in actu secũdo, & nõ in actu primo: nam per illam loquutionem denotatur amari medium, vt medium ex parte modi amandi: hoc est referendo illud ad finem. Hæc doctrina sedulo obseruanda est ad præcavendas æquiuocationes.

6 Noto 4. multipliciter posse excogitari creaturam esse obiectum formale diuinæ voluntatis. Primo in adæquate dumtaxat, si nimirum ita Deus tendat in creaturam, vt non tendat in eam propter bonitatem ipsius vt rationem sufficientem ad mouendum diuinum amorem, sed solum vt partiale motiuum. Quod quidem accidet, si Deus amet creaturam propter ipsum Deum, & creaturam, vt propter vnum motiuum coalescens ex vtraque bonitate. Secundo modo potest concipi amor Dei erga creaturam propter ipsam adæquatê, adeo vt Deus tendat in creaturam propter se diuisim ex modo tendendi á qualibet alia perfectione cum Deo identificata, & tunc creatura esset obiectum formale adæquatum diuini amoris.

7 Hic amor diuinus tendens in creaturam propter ipsam adæquatê potest etiam aliter, & aliter concipi. Primo ita, vt prædictus amor non tendat in creaturam propter Deum. Etenim, vt ex Philosophia suppono, non repugnat eũdem actum habere duos fines totales, & adæquatos. Si semel statuatur posse Deum creaturam amare adæquate propter se ipsam, non repugnabit actus, qui idem virtualiter simul amet creaturam propter creaturam adæquatê, necnon etiam adæquate propter Deum: id eoque potest cõsiderari, tum amor diuinus creaturæ propter se ipsam, adeo omnino propter ipsam, vt nulla ratione virtualiter idẽ actus amet creaturam propter Deum. Tum etiam amor diuinus, qui, licet amet

crea-

creaturam propter se ipsam adæquatè; non tamen excludat Deũ, vt motivum etiam adæquatum.

8. Præterea actus tendens in creaturam adæquatè propter ipsam, & non tendens in ipsam propter Deũ, sed propter aliud motivum adæquatum, potest etiam bifariam considerari. Primo, vt ne extrinsecè quidem referatur hic actus in Deum vt in motivũ formale. Secundo ita vt in Deum referatur per alium actum reflexum, quo Deus propter se ipsum imperet amorem creaturæ propter se ipsam modo quo per actum charitatis possunt imperari actus pertinentes formaliter ad alias virtutes. Igitur in nostro casu, dato quod Deus ex charitate erga se posit imperare amorem creaturæ propter ipsam creaturam, quin prædictus amor creaturæ sit etiã, virtualiter acceptus, amor creaturæ intrinsecè propter Deũ, adhuc nihilominus prædictus actus erit propter Deum, non intrinsecè, sed extrinsecè, quatenus imperatus: imò, si intrinsecè, & essentialiter habeat non posse non imperari: habebit intrinsecè esse radicaliter propter Deum extrinsecè: quæ duo minimè repugnant inter se. Non enim repugnat, data connexione essentiali existentiæ cum duratione hac, vel illa, quod entitas intrinsecè, & essentialiter habeat esse radicaliter durantem extrinsecè per aliquam durationem. Pari ergo ratione sentiendum est in nostro casu.

9. Hoc autem dupliciter potest intelligi. Primò: ita vt per actum imperantem solum ametur actus imperatus propter Deum; non autem ametur creatura. In quo casu creatura non erit intrinsecè amata per actum charitatis, sed tantum extrinsecè, quatenus amor creaturæ propter ipsam oritur ab actu charitatis. Secundo potest dici actum imperantem amorem creaturæ propter ipsam, non solum eligere amorem creaturæ propter ipsam, verum etiam amare creaturam, propter Deum, nempe vt convenientem Deo convenientia decentiæ. In quo casu licet per actum imperantem non ametur creatura intrinsecè propter Deum, nihilominus absolutè verum est amari propter Deum, per actum nimirum charitatis imperantis amorem creaturæ propter se ipsam. Hac ratione differit in hac materia. P. Aldrete. His positis, dubium est: an aliqua ex his rationibus; & quã possit Deus amare creaturam propter se ipsam?

10. Prima sententia negat posse Deum amare vllà ratio-

ratione aliquam creaturam propter se ipsam. Ita Thomistæ, & Scotistæ, & plures ex nostris cum. Hemelman titul. 5. disputatione 1. cap. 2. Alarcon tract. de volunt. disp. 2. cap. 1. quibus accedit P. Quiros de volunt. disp. 72. sect. 2.

11 Secunda sententia apud Quiros eadem disp. sect. 1. tenet non posse Deum amare creaturas aliter quam propter ipsas.

12 Tertia sententia tenet Deum posse amare creaturas, tum propter Deum, tum propter creaturas vt propter formale obiectum intrinsecum adæquatum. Ita Herice tract. de volunt. disp. 18, cap. 2. num. 14. Arriaga disp. 26. sect. 4. & plures ex nostris RR. Ex quibus aliqui clare asserunt hoc posse fieri, quin creatura per vllum actum referatur in Deum.

13 Quarta sententia docet creaturas posse à Deo amari propter ipsas, vt propter obiectum formale inadæquatum; non autem adæquatum. Ita Puente Hurtado disp. 121. de Chari. Albiz, disp. 8. de voluntate sect. 2.

14 Quinta sententia tenet Deum posse amare creaturã adæquate propter se ipsam, ita tamen, vt per eundem virtualiter actum ametur creatura propter Deum adæquate, ità nonnulli RR.

15 Sexta sententia est, quam tenet P. Aldrete tract. de voluntat. disp. 12. sect. 5. vbi dicit posse in Deo esse actum amantẽ creaturam propter se ipsam adæquatè, quin per hunc actum ametur propter Deum, debere tamen hunc actum imperari ab alio, qui velit actum imperantem propte Deum. Item, licet concedat illum actum imperatũ amare creaturã propter se, nõ tamen plene concedit creaturam esse obiectũ formale: quia obiectũ formale (inquit) non est præcisse id, propter quod amatur obiectum materiale, sed id, propter quod vltimo amatur. Cum autem creatura vltimo per actum imperantem referatur in Deum: ideo negat creaturam esse obiectum formale alicuius amoris diuini.

SECT. II.

Nostra sententia.

16 SIt prima nostra conclusio. Potest Deus amare creaturãm adæquate propter ipsam. Prob. hæc conclusio. Deus potest amare creaturam vt bonam adæquate intrinsece à se,

& non solum vt bonam formaliter à Deo. Sed amare creaturam, vt bonam adæquatè à se, est amare creaturam propter se adæquatè. Ergo Deus potest amare creaturam adæquatè propter se. Consequentia est legitima, & minor certa, siquidem amare creaturam vt bonam adæquatê a se, est amare eam propter intrinsecam bonitatem, vt adæquatè bonitatem: quod est eam amare propter se adæquatè. Maior autem prob. Nulla est entitas digna amore, quæ à Deo non possit amari ea ratione, qua amabilis est licitè, & honestè. Sed creatura habet bonitatem intrinsecam, & adæquatam adhuc in genere honestatis. Ergo Deus potest amare creaturam vt prædicta ratione à se adæquatè bonam, & amabilem. Maior, quæ solum difficilis poterat apparere, prob. Ad rectitudinem Diuinæ voluntatis spectat amare posse obiectum pro meritis ipsius obiecti, & qua ratione dignum est physicè, & moraliter, quod ametur. Ergo nulla est entitas digna physicè, & moraliter amore, quæ à Deo non possit amari ea ratione, qua amabilis est.

17 Confirmatur. Deus potest amare obiectum ea ratione, qua amabile est absque imperfectione. Sed creatura à se adæquatê bona potest amari adæquatê propter se sine imperfectione. Ergo hac ratione potest Deus eam amare. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor prob. Hæc imperfectio, vel consisteret in eo, quod præcisè amaretur creatura propter se adæquatê, vel in eo, quod ita amaretur à Deo. In neutro potest stare imperfectio. Ergo absolutè non erit imperfectio. Prob. Minor. Non est imperfectio ex parte amoris secundum se: quia, si hoc esset, nulla creatura posset amare obiectum creatum honestum propter se sine imperfectione. Ex quo deduceretur omnem actum cuiuslibet virtutis nō Theologicæ esse imperfectionē: hominéque in ita operando esse dignum reprehensione, quod est absurdum. Deinde amare creaturam propter se non est imperfectio respectiuê ad Deum: Deus enim nulla ratione obligatur ad non amandum obiectum honestum, qua ratione bonum, & honestum est. Ergo amare creaturam propter se non est imperfectio adhuc respectiuê ad Deum.

18 Prob. 2. nostra sententia ex virtutibus moralibus, quæ Deo tribui debent. Quod argumentum sic efformatur. Deus habet veram Misericordiam, Liberalitatem, Amicitiam, reliquasque virtutes morales, quæ ex se imperfectionem non arguunt, vt Pœnitentia, & aliæ. At Deus nequit exercere prædictas virtutes, nisi per actus habentes pro motiuo formali adæquato bonitatem

creatam. Ergo Deus habet affectus habentes pro motiuo formali adæquato bonitatem creatam. Cõsequentia est legitima. Maior cõstat ex communi consensu Theologorum excepto Smisingo tom. 1. tract. 3. disp. 3. quæst. 2. Constat similiter ex Scriptura, in qua sæpe prædictæ virtutes Deo tribuuntur. Deus enim dicitur Iustus, Liberalis, Misericors, &c. Quæ verba, nisi manifestum obstet incommodum, in stricto sensu accipi debent.

19. Iam vero minor, in qua totum argumenti huius robur consistit, nempe virtutes morales non posse exerceri, nisi per actus habentes pro motiuo formali adæquato bonitatem creatã; prob. Virtus moralis distinguitur à virtute Theologica ex parte obiecti formalis: quia videlicet virtus Theologica habet pro motiuo formali adæquato aliquid diuinum; virtus autem moralis aliquid creatum. Ergo implicat exerceri virtutes morales per actus non habentes pro motiuo formali adæquato aliquid creatũ. Huic argumento varias meditati sunt solutiones oppositæ sententiæ AA. Vnam, vel alteram breuiter impugnabo.

20. Primo non satisfacit Ruiz de Montoya (quem sequuntur nonnulli RR.) dum asserit virtutes morales, quæ sunt in Deo, non esse virtutes distinctas à charitate distinctione quasi speciei physicæ, qualis intercedit inter scientiam, & voluntatem; ac proinde opus non esse quod virtutes morales in Deo habeant obiectum formale aliud ab eo, quod habet charitas: sed Deo conuenire virtutes morales distinctas quasi in specie morali, quæ consistit in consonantia cum diuerso dictamine rationis.

21. Hæc responsio non tam facere satis, quã succumbere difficultati videtur. Iuxta hunc enim ratiocinandi modum purè omnino materialiter attingitur obiectum amicitiæ, reliquarumque virtutum, ita vt nullo modo sit ratio amandi amicum ipse amicus, vel eius bonitas, sed bonitas Diuina. Hoc autem nihil aliud est quam sub honestis verbis amicitiam negare, reliquasque virtutes morales. Illud verò, quod additur de diuerso dictamine rationis, eandem continet difficultatem: quia dictamen mihi dictans debere restituere alienum propter Deum: & dictamen similiter dictans propter Deum ieiunium esse obseruandum, non distinguuntur inter se quasi ad diuersas virtutes spectantia, sed sunt partes eiusdem virtutis charitatis dictantis debere Deum ita amari, vt propter ipsum vitetur quod eius voluntati, & præceptis opponatur, modo quo bene facere Paulo quia ita vult Petrus amicus meus, non est amicitia erga Paulum, sed erga Petrũ: & ideo

ideo id non exigit dictamen vlla ratione diuersum à dictamine, a amicitiæ Petri.

22 Secundò non satisfacit Puente Hurtado, & alij AA. asserentes Deum amare creaturas propter bonitatem creatam, & increatam indiuisibiliter: ideoque prędictum actum pertinere simul ad virtutem Theologicam, & moralem. Non, inquam, satisfaciunt: quia vtrumque motiuum non est motivum adæquatum: non enim diuisim attinguuntur per actum vnum, & alterum motiuum. Ergo tantùm partialiter, & in adæquatè mouetur hic actus ex vtroque motiuo seorsim considerato. Ergo in Deo non datur stricta, & perfecta amicitia cum hominibus, nec dantur virtutes morales simpliciter, & absolutè, sed tantùm secundum quid. Probo hanc sequelam. Tunc non datur vera amicitia simpliciter, & absolutè (& idem est de alijs virtutibus) cum ratio, quæ simpliciter, & absolute mouet ad amandam personam, non est motiuum amicitiæ. Sed quando partialiter mouet amicus, non mouet ad amandum amicum absolutè, & simpliciter motiuum amicitiæ. Ergo in prædicto casu non datur simpliciter, & absolutè perfecta amicitia.

23 Minor, in qua est difficultas, prob. Tum: quia dolor de peccatis indiuisim propter Deum, & pœnas inferni tanquam partes motiui, non est actus perfectæ charitatis: tum quia amor amici tantum inadæquatè propter amicum, ita vt ex modo tendendi non æquiualeat amori amici propter amicum duntaxat, est amor imperfectus in ratione amoris amici. Tum denique: quia, vel actus prædictus æquivalet duobus actibus, quorum vnus haberet Deum, alter creaturam pro motiuo formali adæquato: vel non. Si æquivalet, tam Deus, quam creatura erunt obiectum formale adæquatum. Si non æquiualeat. Ergo neque accedet ad perfectionem amicitiæ, aut charitatis in ratione talium. Ex quo inferretur Deum nunquã posse amare creaturã actu perfecto charitatis in esse talis.

24 Tertio non satisfacit. P. Quiros dum tract. de Vol. disp. 73. sect. 2. docet Deum exercere amicitiam, reliquasque virtutes morales, quia, dum amat, v. g. honestatem religionis, eam amat vt congruentẽ suo vltimo fini. Quo componit, & quod obiectum formale sit Deus, cum honestas religionis ametur propter Deum, seu vt conveniens Deo: & quod exerceat Deus virtutem religionis. Non enim est contra virtutem religionis eam amare, vt suo vltimo fini congruentem, cum in hac congruentia consistat honestas religionis.

25 Hæc solutio nititur æquivocationi: qua patefacta

eius insufficientia fiet manifesta. Admitto omnem honestatem per congruentiam ad suum vltimum finem explicari debere. Cæterùm hæc congruentia potest cōsiderari dupliciter. Primò intrinsecè, & quasi transcendentaliter: hoc est secundum quod honestas religionis per sua prædicata intrinseca convenit vltimo fini, hoc, vel illo genere congruentiæ, de quo postea. Secundò extrinsece, & in actu secundo, seu quasi prædicamentaliter, nimirum secundum cōvenientiam, quæ illi provenit formaliter ab ipso vltimo fine, qui est Deus: modo, quo supra distinximus vtilitatem intrinsecam, & extrinsecam medij in ordine ad finem. Quando autem dicitur honestas religionis, formaliter vt talis consistere in congruentia ad vltimum finem, non loquimur de congruentia in actu secundo, sed de congruentia in actu primo.

26 Præterea, vt ametur honestas religionis vt talis, necesse non est amare eam vt congruentem vltimo fini congruentia extrinseca, sed solùm intrinseca, quando quidem per congruentiam intrinsecam vt talē constituitur in esse honestatis religionis. Si enim ad amandam religionem vt talem opus esset eam amare vt congruentem suo vltimo fini congruentia extrinseca proveniente formaliter ab ipso Deo: non solum Deus, verum & creatura non posset amare religionem, vt talē, quin eam propter Deū diligeret. Hinc patet æquivocatio P. Quirosi. Nam, cùm docet hoc, quod est amare religionem vt talem esse eam amare vt congruentē vltimo fini, plane confundit congruentiam intrinsecā cum extrinseca: siquidē vera est talis propositio loquendo de congruentia intrinseca; secus de extrinseca. Cæterum amare religionem propter congruentiā intrinsecam cum vltimo fine, non est religionem amare propter vltimum finem, sed propter honestatem moralem religionis vt talem distinctam realiter ab vltimo fine.

27 Hac explicatione præmissa, facilis est impugnatio huius solutionis. Nam eatenus deberet amare Deus honestatem moralem propter se ipsum, quatenus amat eam vt congruentem suo vltimo fini: in qua congruentia sita est ratio honestatis moralis. Verū cū honestas moralis non cōsistat in congruentia extrinseca: solùm tenetur Deus ad amandā honestatē moralē vt cōgruentē intrinsece Deo. Cū igitur hoc non sit amare honestatē moralē propter Deū, sed propter ipsā honestatē vt distinctā à Deo: deducitur clare posse eam amare propter se ipsam. Rursus: cū exercere virtutē religionis sit amare honestatem religionis propter congruētiā intrinsecam, non propter extrinsecam cum Deo: siquidē est amare

honest-

honestatem religionis, propter honestatem religionis: hinc infertur responsionem P. Quiros nullius esse efficacitatis, absolutêque asserendum esse, vel Deum non exercere virtutes morales, vel amare honestatem creatam propter se ipsam.

28 Quarto non satisfacit Illustrissimus Godoy dum tract. de Volunt. disp. 49. §. 5. n. 96. respondet respectu iustitiæ, & misericordiæ creatæ obiectum motiuum, & formale esse miseriam alienam, & ius alterius seruandum, quia ob sui limitationem non repugnat ab illis specificari, & moueri à bonitate creata: respectu autem misericordiæ, & iustitiæ diuinę non ita ob rationes assignatas; sed misericordiam diuinam moueri à diuina bonitate, prout est ratio miserendi: & iustitiam ab eadem bonitate, prout est Deo ratio præmiandi: quod præstat diuina bonitas prout continet eminenter honestates obiectiuas misericordiæ, & iustitiæ. Cum hoc componit in Deo distinctionem charitatis à reliquis virtutibus ex parte obiecti formalis: asserit enim bonitatem diuinam specificare electionem Dei prout Deo bonam, & conuenientem absolutè: ipsam verò prout est Deo ratio miserendi specificare actum misericordiæ, & cōsideratā prout est ratio remunerandi, actum iustitiæ specificare, & sic de alijs virtutibus. Hac eadem solutione, & ferè eisdem verbis vtitur Gonetus tract. de Vol. disp. 2. artic. 1. § 3. à num. 16. quo loco, sicut alijs in plurimus doctrinam Illustrissimi Godoy in compendium redigit.

29 Non satisfacit præfata solutio. Primò: quia hoc non est concedere Deo virtutes morales, sed purè Theologicas, siuè hoc, siuè illo nomine significentur. Siquidem illa est virtus Theologica, quæ habet pro obiecto formali ipsum Deum. Tametsi illud respiciat cum aliquo ordine ad creaturas: vt constat in virtute spei, quæ ideo est virtus Theologica, quia habet pro obiecto formali ipsum Deum, quamvis illum attingat vt bonum creaturæ. Atqui misericordia diuina habet pro obiecto formali bonitatem diuinam, secundum quod est intrinsecè subleuatiua miseriæ alienę. Ergo misericordia Diuina non est virtus moralis, sed Theologica: quod non est respondere difficultati de virtutibus moralibus, sed illi succumbere, negando Deo virtutes morales propriè, & strictè loquendo.

30 Secundò: quia etiam potest dici in creaturis esse virtutum misericordiæ velle subleuare miseriam propter Diuinam bonitatem secundum quod est subleuatiua miseriæ: quia neque creaturæ potest negari vt possibilis hic voluntatis affectus: nec,

mel concesso, iurè negabitur pertinere ad misericordiam, cum ex obiecto formali misericordiæ moueatur. Ex quo fieret duplex genus misericordiæ distingui debere in creaturis: nam & esset misericordia, quæ moueretur ex Deo vt subleuatiuo miseriæ, & esset misericordia, quæ moueretur ex ipsa honestate creata misericordiæ: quod quidem nec hucusque dictum est, nec est aliud quam misericordiæ nomine abuti.

31 Tertiò, quia, vt supra dicebamus in simili: velle benefacere Ioanni propter Petrum vt amicum Ioannis, & quia Petrus amat Ioannem ita, vt voluntas benefaciens Ioanni non moueatur ex Ioanne, sed ex Petro, non est amicitia formaliter loquendo erga Ioannem, sed erga Petrum. Ergo velle subvenire alicui non propter ipsum, aut propter honestatem subveniẽdi, sed purè propter Deum, quia subleuatiuus est miseriæ alienæ, seu quia inclinatur ad subveniendum indigentibus, non est, formaliter loquendo, misericordia erga indigentem, sed amor erga Deum, siue hoc, siue illo nomine appelles.

32 Quartò: quia cum esse Deum ex prædicatis intrinsecis subleuatiuum miseriæ sit perfectio bona ipsi Deo: velle subvenire indigenti, quia Deus intrinsecè, & ex se est subleuatiuus miseriæ, est velle creaturam propter bonitatem Diuinam vt ipsi Deo bona est: quod est formaliter exercere actũ charitatis. Ergo Deus prædicto affectu non misericordiam erga creaturas, sed charitatem erga se exercebit. Explicatur hoc argumentum. Dum Deus amat subleuationẽ miseriæ propter Deũ vt intrinsecè subleuatiuũ miseriæ, vel hoc prædicatũ diuinũ *esse subleuatiuũ miseriæ* attingit Deus vt bonitatem sui ipsius reddentem bonum ipsum, vel præcisè ex vi huius actus attingitur tale prædicatũ vt bonitas reddens bonam subleuationem miseriæ. Si hoc secundum. Ergo ex vi huius actus non amatur Deus, sed solum creatura: nempè subleuatio miseriæ. Ex quo fieret non solum magis amari per prædictum actum creaturam, quam Deum, sed potius amari creaturam non amato Deo. Prob. consequentia. Non amatur obiectum per actum, quo non attingitur vt bonum. Sed per hunc actum præcisè, vt talem non attingitur Deus vt bonus. Ergo non amatur. Probo minorem. Per hunc actum non attingitur bonitas vt bonitas Dei, sed vt bonitas creaturæ. Ergo creatura; non autem Deus attingitur per hunc actum vt quid bonum per talem bonitatem. Si vero dicatur primum, scilicet attingi per hunc actum hanc rationem, *esse Deum subleuatiuum miseriæ* esse bonitatem Dei reddentem bo-

num

num ipsum Deum. Ergo per prædictum actum attingitur bonitas diuina, vt bonitas ipsius Dei. Sed actus, quo aliquid amo propter Deum vt bonum sibi, siue propter bonitatem diuinam, vt reddentem bonum ipsum Deum: prædictus, inquam, actus, vt ita tendens, non est actus misericordiæ; sed charitatis. Ergo dū Deus vult subleuare miseriam non propter ipsam sublevationem, sed propter Deū vt sublevatiuum, non exercet misericordiam erga miseros, sed charitatem erga se.

33 Quinto quia Deus vt sublevatiuus miseriæ, licet sibi ipsi infinitè bonus sit, sublevationem tamen non reddit infinitè bonam, & amabilem, sed solum finite. Tunc sic. Vel Deus ratione suæ infinitæ, & supremæ maiestatis nequit amare obiectum bonum, nisi propter infinitum motiuum in ratione talis, & propter infinitam bonitatem in ratione talis, vel absque suæ supremæ maiestatis, aut dedecore, aut vel leuissima demissione potest amare bonum creatum absque infinito motiuo in ratione talis. Si hoc secundum: non est cur non possit amare creatam honestatem propter se ipsam: quia, si aliquid obstare deberet, solum posset esse limitatio bonitatis, & motiui. At hæc non obstat iuxta præfatam doctrinam. Ergo nulla ratio obstat. Prob. Adhuc quando amatur honestas creata propter Deum, amatur propter motiuum, quod in ratione motiui, & bonitatis respectu honestatis creatæ finitum est: & iuxta superiorem doctrinam potest Deus moveri à motiuo finito in ratione motiui. Ergo rationem mouentem esse finitam non obstat vt Deus amet honestatem creatam propter se ipsam.

34 Si vero dicatur primum, nempe non posse Deum amare bonum creatum nisi propter motiuum infinitum in ratione motiui: nec poterit Deus amare creaturas propter se ipsum. Ergo, vel Deus non potest amare creaturas propter illud motiuum, vel poterit amare propter ipsas non obstante finitate motiui. Probatur antecedens. Deus non est infinita bonitas respectu creaturæ, nec est motiuum summè, & infinite alliciens ad amorem creaturæ. Ergo solum mouet finitè. Ergo Deus est motiuum finitum in ratione motiui, & bonitatis creaturarum. Hic discursus me conuincit ad iudicandum rationes adversariorum, vel nihil, vel multùm probare: nempe Deum non posse moveri ad amandum, nisi summum, & infinitum bonum: nam bona finita eo ipso quod finita sint, non habent rationem infinitam in ratione mouentis ad amorem, adhuc si amentur propter bonitatem diuinam: siquidem bonitas Diuina res-

pectu Dei infinita est; secus respectu creaturæ, quam non constituit infinite bonam.

35. Sexto denique displicet prædicta solutio: quia in ea explicatur idem per idem sub eadem expressione. Nam, cùm dicũt Deum ex eo esse formaliter misericordem, quia sublevat miseriam propter se ipsum reduplicatiuè vt *subleuatiuum miseriæ*: rogo quid intelligatur sub illis terminis, *subleuatiuum miseriæ*. Nam intelligitur, vel purè materialiter subleuare miseriam præscindendo ab hoc, vel illo motiuo: vel non ita præscindendo. Si præscindendo à motiuo: falsum est quod Deus vt subleuatiuus miseriæ: hoc est vt purê materialiter liberans à miseria, contineat eminenter honestatem propriam misericordiæ: nam, cùm possit liberare à præsente miseria propter alia motiua distincta à motiuo proprio misericordię: v. g. ex motiuo ostendendi suam potentiam, vel ex motiuo exaltationis sui nominis: hinc fit, quòd esse sublevatiuum miseriæ præscindendo à motiuo, non sit continere eminenter honestatem creatam misericordiæ. Ex quo etiam deducitur, quòd Deum subleuare miseriam propter se ipsum vt purê materialiter sublevatiuum miseriæ, non sit esse formaliter misericordem.

36. Si autem, vt Deus sit formaliter misericors, requiritur quod sublevet miseriam propter se ipsum, *vt sublevatiuat iuum miseriæ ex motiuo misericordiæ*, dabitur circulus inexplicabilis: nã esse ex motiuo misericordiæ non est præcisse moueri ex se ipso vt sublevatiuo purè materialiter miseriæ. Ergo sublevatiuo tali speciali modo: qui modus nunquam ab adversarijs poterit explicari: quia explicatur per reduplicationem supra ipsum modum, cuius explicatio desideratur. In nostra vero sententia facillimé explicatur. Nam velle auferre miseriam ex displicentia miseriæ, & ex amore personę, quæ patitur miseriam, est formalissimé misereri. In qua explicatione nullus committitur circulus.

37. Probatur tertio nostra sententia ex pluribus actibus diuinis habentibus pro motiuo intrinseco aliquid creatum. Ex quo infertur non omne creatum qua tale excludendum esse à munere mouendi actus Diuinos. Assumptum probatur. Deus mouetur ex peccato, tum ad illud odio habendum, tum ad illud puniendũ. Mouetur etiã ex meritis ad ea præmiãda. Ergo aliqui actus diuini habent pro motiuo aliquid creatum. Antecedens probatur, præsertim de odio circa peccatum. Id est motivum formale odio habẽdi peccatum, quod est ratio formalis, propter quam Deus odio habet peccatum. Sed hæc ratio formalis est aliquid distinctũ à Deo.

Ergo

Ergo aliquid distinctum à Deo est motiuum formale odij diuini. Minor probatur. Malitia formalis peccati est ratio formalis, ob quam Deus odio habet peccatum. Sed malitia formalis peccati nō ponitur à Thomistis identificata cum Deo, sed ab eo distincta. Ergo aliquid distinctum à Deo est ratio formalis, ob quam Deus odio habet peccatū. Maior probatur. Omne, quod odio habetur, odio habetur, quia malum. Ergo ratio, qua formaliter constituitur malum, est ratio, ob quam odio habetur. Atqui malitia formalis est ratio formalis constitutiua mali, vt est euidens. Ergo malitia formalis est ratio, ob quam Deus odio habet peccatum. Idem argumentum sua proportione fit de voluntate punitiua, & de voluntate præmiatiua. Nam Deus præmiat bona opera, quia bona & meritoria sunt; & punit mala, quia mala, & turpia sunt. Ergo ratio meriti mouet ad voluntatem præmiatiuam, & ratio culpæ ad punitivam voluntatem.

38 Illustrissimus Godoy tract. de volunt. disp. 40 §. 5. num. 99. & sequentibus reiecta solutione Salmanticensium, respōdet prædicto argumento merita, & demerita non mouere voluntatem diuinam considerata in se ipsis, sed vt contenta in diuina bonitate, vt est ratio præmiandi, ratio puniendi, & consequenter ratio displicendi in peccatis. Cumque merita, & demerita contenta in diuina bonitate prædicto modo considerata, sint aliquid diuinum, videlicet ipsa bonitas diuina: hinc deducitur nihil creatum, sed solum diuinum, & increatum ad actus diuinos recensitos mouere.

39 Sed contra. Dum dicuntur merita mouere vt contēta eminēter in diuina bonitate: vel reduplicatur ratio, quæ mouet, vt quando dicimus *creaturæ vt contentæ in diuina omnipotentia sunt Deus*. Vel reduplicatur ratio *qua* constituitur creatura in esse potentis mouere, vt quando dicimus: *creatura vt possibilis possunt existere*. Vel reduplicatur cōditio *qua* indiget creatura vt moueat, vt quando ita affirmamus *ignis vt applicatus comburit*. Nullo ex ijs modis potest explicari hæc reduplicatio stando principijs Thomistarum. Ergo prædicta solutio est insufficiens. Minor probatur per partes.

40 Si redūplicatur ratio *quæ* mouet: nihil aliud erit dicere quod merita *vt contenta in bonitate diuina* mouent, quam dicere: merita creata realiter loquendo non mouere, sed moueri Deū ex sua bonitate ad præmianda merita, & ad punienda delicta. Quo fiet Deum neque præmiare homines quia bene realiter operantur,

ne-

neque punire, aut damnare, quia vere, & realiter peccant: quod mihi semper durissimum reputabitur. Patet hæc illatio. Per hanc reduplicationem *merita vt contenta in bonitate diuina* reduplicatur bonitas diuina continens eminenter merita, & culpas, vt ratio *qua* mouet Deum ad præmiandum, & puniẽdum. Ergo bonitas diuina continens eminenter merita, & culpas, est quæ mouet; non vero merita, & culpæ quæ continentur. Nõ ergo Deus puniet homines, quia verè, & realiter peccant, sed quia eorum peccata vt punibilia continentur eminenter in virtute punitiuà, nec Deus mouebitur ex peccatis hominum ad puniendum, potius quam ex meritis, nec ex meritis potius quam ex peccatis ad præmiandum.

41 Vrgetur hoc in odio diuino. Deus odio habet peccata, quia mala sunt: ita vt malitia formalis illorũ ea constituat digna odio etiã diuino. Ergo malitia formalis, quæ realiter reperitur in peccato, est quæ movet Deum ad displicendum in peccato; non vero bonitas diuina. Antecedens probatur. Odium vt odium est mouetur ex malo, reduplicatiuè vt malo formaliter. Ergo mouetur ex malitia formali, qua malitia formalis est, & consequenter Deus odio habebit peccatum, quia realiter, & verè malum est, non quia hoc malum continetur eminenter in bonitate diuina, siue hac, siue illa ratione continentia explicetur.

42 Præterea ipse Godoy num. 101. absolute cõcedit merita nostra non solũ vt in Dei bonitate contenta, sed etiam vt in se ipsis, influere moraliter in prǣmium: tunc sic. Influere moraliter in præmiũ est mouere voluntatem ad præmiũ nõ physica motione, sed intentionali: sicuti consilium influere moraliter in opus nihil aliud est, quã mouere intẽtionaliter ad volũtatẽ operis. Atqui iuxta hũc authorem, merita non solũ, vt contenta in Deo; sed etiã in se ipsis cõsiderata influunt moraliter in præmiũ collatũ à Deo. Ergo merita in se ipsis considerata, & non solum vt contenta in diuina bonitate mouent intentionaliter ad voluntatẽ diuinam collatiuam præmij.

43 Deinde, si dicatur per illam reduplicatione *merita, & demerita vt contenta in bonitate diuina*, reduplicari bonitatem diuinam, non vt rationem *qua* mouet, sed vt rationem *qua*, vel vt cõditionem. Ergo verè, & realiter ipsa merita, & demerita, secundum quod distinguuntur à Deo, sunt ratio *qua* mouet, licet *posse mouere*, habeat formaliter à bonitate diuina: sicuti non solum duratio, verum etiam subiectum durationis est *quod* durat, tametsi id habeat formaliter à duratione, vt à ratione *qua* durandi. Quo fiet non eui-

cari

tari ab hoc authore (si hac ratione eius intelligatur solutio) quod aliquid creatum secundum proprium suum esse finitum, & limitatum sit motiuum cognitionis diuinæ. Etsi id habeat formaliter à bonitate diuina vt ratione *qua* mouendi diuinam voluntatem.

44 Sic secunda conclusio nostræ sententiæ. Opus non est quod vel per eundem actum, per quem amatur creatura propter se, vel per alium virtualiter distinctum ametur creatura propter Deũ. Probatur. Si ob aliquam rationẽ id esset necessarium, ex eo esset, quia Deus, licet non teneretur absolutê ad amandam creaturam propter Deum, teneretur tamen casu, quo à Deo esset amãda creatura. Sed absque fundamento ponitur in Deo talis obligatio. Ergo non est ponenda in Deo. Maior est ratio aduersariorum & consequentia est legitima. Minor probatur. Fundamentum, quod allegatur est non posse Deum habere actum, qui non sit perfectissimus ex parte obiecti formalis, sed hæc ratio est nulla. Ergo nulla datur ratio.

45 Tota iam ad minoris probationẽ devoluitur difficultas. Sic igitur eam probo. Ex eo teneretur Deus ad amandam creaturam propter obiectum formale perfectissimum, ne, amando creaturam propter obiectum formale minus perfectum, careret Deus aliqua perfectione extensiua, quam posset habere. Sed Deus ex prędicatis intrinsecis habet posse carere aliqua perfectione extensiua, quam modo habet. Ergo ratio aduersariorum nulla est. Probo minorem. Ex prædicato libertatis diuinæ habet Deus in qualibet virtute posse carere aliquo gradu bonitatis extensiuę: aliter enim liber non erit. Ergo ex prædicatis intrinsecis habet Deus posse carere aliqua perfectione extensiua.

46 Probo antecedens, in quo consistit difficultas. Adhuc supposito Deum semper velle creaturam propter se, & non propter ipsam creaturam, debet admitti in Deo inæqualitas in suis actibus ex parte obiecti materialis. Sed hæc inæqualitas ex parte obiecti materialis sub eodem motiuo formali arguit inæqualitatem bonitatis extensiuę, quatenus arguit inæqualiter extensiuè amari obiectum formale. Ergo semper admittenda est in Deo aliqua inæqualitas extensiua. Minor probatur: quia qui ex charitate erga proximum tribuit exiguam eleemosinam potens tribuere magnam, minori afficitur charitate aliqua ratione erga proximum, quam alter, qui eadem omnino libertate largiretur illi magnas diuitias. Pariter ergo, dum Deus propter se ipsum amat sibi creaturam minus

peri

perfectam aliqua ratione minus se amabit extensiuè ex vi talis actus, quam, si se amãdo, amaret sibi creaturam aliam longè perfectiorem. Cum igitur Deus liber sit ad amandum sibi hoc, vel illud bonum, indifferens erit ad se amandum magis, vel minus extensiue. Ergo de ratione libertatis est posse carere aliqua perfectione extensiua. Ergo ex hoc capite non tenetur Deus, casu, quo amet creaturas, ad eas amandas propter Deum. Hæc ratio infra in solutione argumentorum magis etiam explicabitur.

SECT. III.

Soluuntur obiectiones.

47 OB. 1. illud Prouerb. 16. *vniuersa propter se metipsum operatus est Deus*: necnon illud Apocalyps. 1. *ego sum primus, & nouissimus principium, & finis.* Ex quibus videtur colligi Deum omnia condidisse habendo se pro fine, & pro formali motiuo. Idem videtur sentire D. Dionisius de diuinis nominibus cap. 4. vbi loquens de diuinæ voluntatis pulchritudine hæc habet. *Omnia bonitas ad se conuertit: omniaque ipsam veluti principium, & finem desiderant; bonumque illud est ad quod omnia conuertuntur veluti ad suum quæque finem, & quod appetunt omnia.* Et postea. *Omne quod ex pulchro: & bono ad bonum, pulchrumque conuertitur & omnia quæcumque sunt: & fiunt ipsius gratia.*

48 Respondeo cum RR. Primo textus hos aliter à pluribus exponi quam in sensu ab aduersarijs intento. Nam D. Bernardus serm. 3. in festo Pentec. ly *propter se ipsum* exponit de Deo, nõ vt fine, sed vt causa efficiente. Idem habet D. Chrisost. homil. 1. in Epist. ad Ephes. ad illa verba: *in laudem gloriæ & gratiæ suæ.* Præterea Carthusianus, & Iansenius, *ly propter se ipsum*, nihil aliud significare interpretantur, nisi quod Deus ex se, & non aliunde coactus omnia produxerit. Quibus consonat Hugo Cardinalis apud Aldrete sic intelligens prædicta verba, videlicet Deum sola sua bonitate gratuita, non necessitate, suasione, aut merito mundum creasse.

49 Secundo cum eisdem RR. respondeo prædicta verba posse intelligi de Deo, vt fine *qui* à creatura rationali assequendo: nimirum quia Deus ita mundum creauerit, vt omnia ordinauerit, vt deseruirent ad hoc vt creatura rationalis summum bonum se-

quenter. Quod præstari potest à Deo amando omnia, ipsamque assequutionem summi boni propter creaturam rationalem, tanquã propter finem *cui*: qua explicatione fit satis omnibus verbis de vltimo fine à creatura rationali consequendo. Et hac ratione etiam verba Diui Dionisij perspicuam habent explicationem.

50 Respondeo tertio in allegatis verbis sermonem esse de rebus prout de facto sunt; non vero de ipsis prout possunt esse ex libera Dei determinatione. Addo insuper quod, licet PP. aliqui videantur innuere ex perfectione diuina inferri omnia Deum amare propter se ipsum: hoc tamen aptissimè posse explicari de illatione morali, non de illatione metaphysica: quatenus videlicet Deus ex propria perfectione, propriæque perfectionis amore, ad ostensionẽ attributorum propter se ipsum vt finem *cui*, inclinetur vsque ad necessitatem moralem: si enim oppositum operaretur, minimè deficeret ei aliqua perfectio intensiua, sed solum ad summum aliqua extensiua perfectio, ad quam ex perfectione intensiua ad necessitatem vsque moralem propenderet.

51 Ob. secundo. Finis voluntatis diuinæ, & obiectum formale ipsius idem sunt. Sed Deus nequit habere pro fine suorum volitionum aliquid creatum. Ergo neque pro obiecto formali. Consequentia est legitima, & maior constat ex D. Thom. 1. contra Gent. cap. 74. vbi hæc habet. *Principale volitum* (quod in phrasi D. Thom. est idem ac obiectũ formale) *est causa volendi. Si igitur aliquid aliud velit Deus principaliter quam se ipsum sequitur, quod aliquid sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse. Ergo aliquid ei esset causa essendi*. Ergo iuxta D. Thom. principale volitum, seu obiectum formale, est causa volendi: non alia quam finalis. Ergo iuxta D. Thom. obiectum formale est causa finalis volendi, seu volitionis. Iam vero minor, nempe creaturam nõ posse esse finem volitionis diuinæ, videtur clarum quia cum volitio diuina sit ipse Deus, & Deus careat causa finali creata, etiam volitio diuina fine creato carebit.

52 Respondeo in phrasi D. Thomæ, & aliorum, id solum appellari obiectum formale, quod & amatur propter se terminatiuè: & etiam propter se motiuè physicè: hoc est illud obiectũ, quod non solum habet attingi hac vel illa ratione, verum etiam mouere physice ad amorem, seu à quo amor habet esse. Qua etiam ratione dicitur esse obiectum formale intellectus illud, quod mouet physicè ad assensum, seu à quo assensus habet esse: siue quod in sensu reali est ratio existendi assensum. Cum igitur nulla creatura sit, vel ideàlicè, vel physicè influxiuè, ratio existendi actum voluntatis diuinæ,

ideo

ideo, licet creatura possit amari propter se terminatiuè; negat D. Thomas esse obiectum formale, quod principale volitum appellat. Cæterum cum volitio diuina non solum habeat tendere in Deum propter se terminatiuè, verum etiam sit à Deo identicè: ideo Deus iuxta hunc modum loquendi Diui Thomæ est obiectum formale; secus creatura: non autem exinde infertur Deum non posse per illum actum suæ voluntatis tendere in creaturam propter se ipsam terminatiue. Hic aduertendum est D. Thomam sub nomine *causa* non intelligere veram causam: nam si hoc esset, neque ipse esset principale volitum: quia Deus non est causa verè suæ volitionis. Intelligitur ergo sub nomine *causa* idem ac sub hoc nomine. *Ratio existendi volitionem* Cum igitur solum Deus sit per identitatem ratio physica existendi volitionem. Ideo solum Deus est in hac acceptione, & principale volitum, & causa volendi.

53 Ob. tertio. Tam essentialis est Deo ratio vltimi finis, quam ratio primi principij. Sed de ratione primi principij est nihil creatum existere, nisi ipso principiante. Ergo de ratione vltimi finis erit nihil creatum existere, nisi Deo finalizante. Ergo Deus se ipsum habet pro fine in amore cuiuslibet creaturę.

54 Sed facile retorquetur argumentum. De ratione primi principij est, non solum quod nihil vt cumque existat Deo non principiante, verum etiam quod & nos nihil faciamus non principiante Deo. Ergo ratio vltimi finis exigit quod nihil nos faciamus quin Deum pro fine habeamus. Et ideo hoc argumentum vel nihil probat, vel probat similiter nos in omnibus nostris volitionibus, & actionibus habere Deum pro fine, sicut, & pro principio habemus.

55 Respondeo ergo rationem vltimi finis solum stare in eo quod solus ipse sit plenè satiatiuus omnis appetitus rationalis, dignusque, vt propter ipsum vt assequendum omnia amentur, quæ honestè amantur: necnon in eo quod dignus sit qui præferatur omnibus alijs rebus impedientibus huiusmodi finis assequutionem. Quod verè habeat esse de facto ratio obiectiua amandi quidquid amatur, non est de ratione vltimi finis.

56 Præterea, licet Deus dignus sit, vt omnia propter ipsum amentur, non solum tanquam propter finem *qui* consequendum; sed etiam tanquam propter finem *cui*: hoc intelligendum est de sola aptitudine, & dignitate, vt sit finis *cui* actualiter omnium, quæ à Deo decernuntur non tamen ita, vt nulla sit creatura, quam

Deus

Deus non diligat aliquo actu amoris propter se ipsum. Hoc autem ex hac aptitudine minimè colligitur.

57 Ob. 4. licet obiectum formale cuiuslibet actus voluntatis diuinæ non sit finis vltimus voluntatis vt sic; est tamen ratio finalis talis actus. Sed implicat aliquid creatum gerere rationem finis respectu actus diuini. Ergo & quod sit obiectum formale. Minor probatur: Finalizare actum est esse causam actus. Sed nihil creatum potest esse causa actus diuini. Ergo neque finalizare actum diuinum. Confirmatur. Obiectum formale specificat actum, cuius est obiectum formale. Sed nihil creatum potest specificare actum diuinum. Ergo neque esse obiectum formale illius.

58 Transmissa maiori: nego minorem. Ad cuius probationem: distinguo maiorem. Finalizare actum est causare propriè, & physicè actum; nego: impropriè, & solum moraliter; concedo maiorem. Deo autem non repugnat quod eius actus causetur impropriè, & moraliter ab aliquo creato. Ad confirmationem respondeo obiectum formale (vt sepe alibi dixi) specificare actum: non quidem formaliter, aut propriè causatiuè; sed solum illatiuè, siuè extrinsecè, quatenus ex diuerso obiecto formali arguitur diuersitas specifica actus: alia autem specificatio commenticia, & chimærica est. Vel si mauis poteris respondere obiectum formale specificare actum formaliter: non sumptum specificatiuè; sed reduplicatiuè vt attactum: Cum autem obiectum, reduplicatiuè vt attactum per actum, sit ipse actus: dicere quod obiectum formale, reduplicatiuè vt attactum per actum, specificat actum, nihil aliud est quam dicere actum specificari formaliter ex se ipso, & ex modo tendendi, quod verissimum est.

59 Ob. quinto. Obiectum formale actus, & finis vltimus illius est centrum, in quo quiescit operans, vltra quod non progreditur, & eius possessione delectatur, & fruitur. Sed creaturæ nequeunt esse centrum diuini amoris, in quo quiescat, & delectetur, & cuius possessione fruatur. Ergo nequeunt esse obiectum formale, seu finis vltimus amoris diuini.

60 Confirmatur. Si Deus amaret obiectum creatum propter se ipsum, aliquod gaudium caperet ex tali obiecto, vt amato per eum amorem. At nullum potest capere. Ergo neque amare obiectum creatum propter se ipsum. Minor probatur. Gaudium, quod Deus habet de se ipo, adeo infinitũ est ex omni parte,

vt

vt ex nulla crescere possit. Ergo Deus nullum gaudium potest capere ex amore creaturæ.

61 Respondeo *esse centrum* voluntatis amantis aliter, & aliter accipi posse: potest enim accipi solum negatiue respectu talis actus, ita vt *esse centrum* voluntatis bonum creatum per aliquem actum, solum significet voluntatem per illum actum nullum aliud bonum quærere in bono creato, nisi bonum creatum. Et in hoc sensu verum est obiectum creatum esse centrum voluntatis diuinæ per actum, diligentem creaturam propter se. Verum hæc acceptio nimis laxa est: centrum enim voluntatis non est id, quod amatur propter se vtcumque, sed id, quod amatur, vt necessarium, & sufficiens ad suam felicitatem, præferendo illud apretiatiuè reliquis distinctis à tali bono. Cum ergo non ita Deus amet creaturas, licet eas amet propter se: fit inde Deum non quiescere in creatura tanquam in centro, nisi, vt prius dixi, terminus *centrum* impropriè, & nimis latè accipiatur.

62 Ad confirmationem: in primis, si argumentum esset efficax, probaret etiam neque adhuc propter Deum posse amari creaturas; quia, si ita amarentur, aliquod gaudium de nouo caperet Deus ex positione creaturarum, tametsi illud gaudium esset propter Deum. At verò Deum capere gaudium contingenter, siue hac, ne illa ratione consideretur, videtur probare gaudium diuinum, quod Deus habet de se necessario, posse ex aliquo capite crescere: quod est non esse simpliciter infinitum.

63 Deinde respondeo amorem creaturæ propter se ipsã esse identificatum realiter cum amore Dei, addereque supra amorem terminatum ad Deum aliquem respectum terminatum ad creaturam; non vero addere novam delectationem, quia delectatio, quam Deus capit ex se ipso, non est capax augmenti. Vnde non omnis amor, licet gaudium sit, affert, vt distinctus ab alio, delectationem subiecto, sed solum amor, qui non supponit omnem delectationem possibilem, seu amor superueniens subiecto capaci vlterioris fœlicitatis. Nam voluntas, & delectatio vltra gaudium addit subiecti capacitatem. Et hac ratione intelligitur non penitus idem esse gaudium, & delectationem, sed potius delectationem oriri quodãmodo ex gaudio. Modo quo non omnis displicentia de malo, vt existente, eadem est cum tristitia, & dolore: vt patet in Deo displicente propter se ipsum de hominum peccatis vt existentibus. Hoc potest aliter brevius declarari asserendo, tunc gaudium esse voluptatem, & lætitiam, eas ve afferre, quando est gaudium de bono pertinen-

tinente ad fœlicitatem, secus de alijs bonis. Noto insuper per doctos RR. non putare absurdum posse ex amore ad creaturas crescere delectationem Dei purê extensiuê, & accidentaliter.

64 Ob. 6. Quando Deus amat reflexê suum amorem tendentem in creaturam, amat illam volitionem. Sed idem est motiuum amandi directê creaturam, & amandi reflexé amorem creaturæ. Ergo, si Deus amat creaturam propter creaturam, amabit pariter volitionem propter creaturam, vel, si amat volitionē propter volitionem, amabit etiam creaturam propter volitionem.

65 In primis in conveniens non reputo amari volitionem, & ipsum Deum propter creaturam, vt videbimus sectione sequente. Deinde absolutê respondeo negando minorem: quando enim Deus & amat creaturam, & amat volitionem creaturę, amat indiuisibiliter duo obiecta, nempè, & creaturam, & volitionem: ita vt creaturam propter creaturam amet duntaxat, & volitionē propter volitionem, tametsi etiam amet eam propter creaturam.

66 Ob. 7. Nullo affectu potest Deus amare bonitatem creatam, nisi prout honestam, & ex honestate ipsius explicite comprehensa permotus. At omnis honestas stat, vel formaliter, vel identice in convenientia rei cum vltimo fine. Ergo per omnem affectum terminatum ad bonitatem creatam debet Deus eam amare vt sibi vltimo fini convenientem. At amare rem quia Deo cōvenientem, necessario importat amare Deum, & amare respectum illum ex complacentia ipsius Dei. Ergo per omnem amorem bonitatis creatæ Deus debet eam amare quia sibi conuenientem, & ex complacentia sui, ac per consequens propter semetipsum, tanquā propter finem *cui*.

67 Responderi posset 1. non omnem honestatem formaliter sumptam consistere in convenientia cum vltimo fine, sed in alijs prædicatis conformitatis cum rationali natura, vel cum dictamine rationis, de quo latê agemus tract. de Bonitate, & Malitia. Licêt ergo Identice, & materialiter omnis honestas in conuenientia cum vltimo fine consistat; tamen cùm formaliter non ita se habeat, poterit voluntas liberè inter vnum, & alterum prædicatum affectiuè præscindere. Neque huic præcisioni obstat intellectum Divinum eandem præcisionem conficere non posse: quia bene potest voluntas præscindere vbi non præscindit intellectus.

68 Respondeo secundo: quod licet honestas consistat in conformitate cum vltimo fine, non ita intelligendum est, vt consistat in conformitate cum illo formaliter vt fine, sed cum illo, vt

regula honestatis, sicut honestas actus obedientiæ consistit in conformitate cum præcepto, non vt fine *cui* debeamus amare observationem, quasi catenus debeamus amare observantiam, quatenus bonam, seu conuenientem præcepto; sed quatenus præceptum est regula honestatis observationis: hoc est: quia præceptum tribuit honestatem observationi, non vero quia observatio bona sit, vel conveniens præcepto. Ex quo fit quod, licet ametur honestas creata propter Deum, tamquam propter regulam, non tamen ideo cogimur concedere Deum amare honestatem propter ipsum finem dilectum. Regula enim, quamvis sit ratio amandi, non tamen est ratio, quæ, præcisse, vt amata, debeat mouere.

69 Respondeo tertio admittendo honestatem desumi ex conformatione operis humani cum vltimo fine, siue ex conducentia ad vltimum finem. Hoc autem intelligendum est de vtilitate, & conducentia intrinseca, vt supra diximus, secundum bonitatem intrinsecam, quam habet hæc conducentia; non tamen secundum bonitatem extrinsecam. Cum autem tota hæc bonitas intrinseca distincta sit adæquatè a bonitate finis: hinc fit posse honestatem amari vt conformem ex se, & intrinsecè cum vltimo fine, quin ametur propter Deum, vt finem: quia non amatur propter bonitatem extrinsecam, quam participat à fine. Nec obinde nego amari per eũ actum Deum propter se: quia Deus quotiescumque proponitur voluntati Diuinæ rapit necessario in sui amorem. Nego tamen debere amari creaturam propter Deum: quia in huiusmodi amorem nullatenus rapit voluntatem: siquidem ad amorem huiusmodi non habet (vt supra dicebamus) rationem motiui infiniti in esse talis.

70 Respondeo vltimò negãdo primum antecedens: nempè non posse Deum amare creaturam, nisi prout honestam moraliter. Non enim est ratio cur Deus non posit amare bonum physicum vt bonum physicum præscindendo ab honestate. In quo casu prædictus actus non erit positiue honestus ex obiecto: identificabitur tamen cum affectibus omnibus diuinis: ideoque erit tam bonus, ac reliqui actus, non formaliter ex obiecto, sed ex identitate reali, quam dicit cum omni affectu necessario, & ex identitate virtuali, quam etiam dicit cum amore Dei propter se ipsum: siquidẽ idẽ virtualiter affectus, & amat Deum propter se, & creaturam propter se ipsam.

71 Ob. 8. Deus essentialiter est Dominus cuiusvis creaturæ, & qualibet creatura essentialiter est sub dominio Dei. Sed

de

de ratione entitatis, quæ est sub dominio alterius, est non amari, nisi vt vtilem Domino. Ergo de ratione creaturæ est non posse amari, nisi vt vtilem (vtilitate decentiæ) Deo. Sed hoc est amari propter Deum, vt propter finem *cui*. Ergo Deus nequit amare creaturam, nisi propter se ipsum vt finem *cui*. Si hoc argumentum esset efficax, probaret etiam non posse vnam creaturam rationaliter amare aliam creaturam, nisi propter Deum. Respondeo ergo dominium Diuinum efficere, ne posit creatura amari contra voluntatem Diuinam, neque ad vsus prohibitos. Cæterum debere referri in volũtatem Dei non pertinet ad dominium diuinum, sed solum postulat dominium non amari, nisi aut volente, aut saltem permittente Domino.

72 Restat alia obiectio difficilior, nempe videri ex nostra deduci doctrina Deum non semper summè laudabiliter moraliter operari: siquidem posset ob melius motiuum creaturam diligere. Cæterum cum de laudabilitate morali actuum diuinorum integram quæstionem sequentem instituere decreverim: ideo modo huic difficultati supersedeo, & dubium aliud vltima hujus quæstionis sequenti sectione discutiam.

SECT. IV.

Vtrum Deus posit se amare propter creaturam?

73 Dupliciter potest intelligi (vt supra distinximus) amari vnum propter aliud: nimirum: & propter aliud, tanquã propter finem *cui*: & propter aliud tanquam propter finem *qui*. Tunc amatur aliquid propter aliud, tanquam propter finem *cui*, quando amatur aliquod bonum, vt bonum alicuius ex complacentia illius, *cui* bonum amatur. Tunc amatur aliquid propter aliud, tanquam propter finem *qui*, quando amatur vnum propter aliud, vt cõsequendum, medio illo primo. Ita amatur medicina propter salutém vt consequendam.

74 Sit nostra conclusio. Deus potest se amare propter creaturam tanquam propter finem *cui*, & tanquam propter finem *qui*. Probatur hæc conclusio. In his amoribus nulla est inordinatio. Ergo possunt haberi à Deo. Anteced. prob. Deus non solum habet bonitatem absolutam, quâ sibi ipsi bonus est, sed etiam bonitatem respectiuam, qua bonus est creaturæ: tum vt *cui* com-

manicetur per visionem beatificam, vel alio modo: tum vt quæ existat in rerum natura per Deum tanquam per causam efficientem. Sed ferri in Deũ affectiuè secundum has bonitates respectiuas, & respectiuè ad subiecta, quibus bonus est, non est invertere ordinem amabilitatis, sed illum exactè servare. Ergo amare Deum propter creaturas hac duplici ratione non continet vllam inordinationem.

75 Vnica, sed grauis restat expedienda difficultas: nimirum amare Deum propter creaturas esse magis amare creaturam, quam Deum: quæ summa est perversitas. Hoc autem videtur efficaciter probari: quia magis amatur id, propter quod aliud amatur, quàm id, quod solùm amatur gratia, & ratione alterius. Ergo dũ amatur Deus propter creaturas, siuè gratia, & ratione creaturæ alicuius, magis amatur ea creatura, quàm Deus.

76 Ad hæc. Si Deus amaretur propter creaturam tanquam propter finem *qui*. Deus amaretur vt medium ad creaturam, & creatura vt finis consequendus per Deum tanquam per medium. At hoc est summa voluntatis inordinatio: est enim frui vtendis, & vti fruendis. Ergo Deus non potest se amare propter creaturas tanquam propter finem *qui*. Minor videtur manifeste constare ex D. August. tom. 4. lib 83. quæstionum quæst. 30. Vbi hæc habet. *Omnis itaque humana perversio est quod etiam vitium vocatur, fruendis vti velle, atque vtendis frui.* Et rursus omnis ordinatio, quæ virtus etiam nominatur *fruendis frui, & vtendis vti debet*. Et paucis interiectis. *Neque eo vtitur* (scilicet Deo) *sed fruitur: neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est quoniam omne quod ad aliud referendum est, inferius est, quàm id, ad quod referendum est nec est aliquid Deo superius*. Denique tom. 3. lib. 1 de doctrina Christiana cap. 31. hæc habet. *Qua propter ambigendum esse adhuc videtur cum dicimus ea re nos perfrui quam diligimus propter se ipsam, & ea re nobis fruendum esse tantùm, qua efficimur beati, cæteris vtendum. Diligit enim nos Deus, & multum nobis dilectionem eius erga nos Diuina Scriptura commendat. Quomodo diligit? Vt nobis vtatur, an vt fruatur? Non vt fruatur eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. omne enim bonum nostrum, vel ipse, vel ab ipso est. Cui autem obscurum est non egere lucem harum rerum splẽdore, quas ipsa illustrauerit? Dicit enim apertissimè Propheta. Dixi Domino Dominus meus es tu, quoniã bonorũ meorũ nõ eges. Non ergo fruitur nobis sed vtitur. Nã si neque fruitur neq; vtitur non invenio, quẽ admodũ diligat*. Hactenus Aug. ex quibus omnibus

nibus videtur apertè colligi, tum Deum non amare se propter creaturas, vteretur enim se, & creaturis frueretur: tum etiam nullum alium amorem Deo cōcedere erga creaturas, quàm amorem, quo eis vtatur. Hoc autem est eas ad se referre. Quare videtur Augustinus negare Deo amorem creaturę propter se ipsam, ne illa fruatur, cum solùm vti debeat.

77 Respondeo 1. non eo ipso, quòd ametur Deus propter creaturam, amari creaturam plusquam Deum. Potest enim (imò de facto ita accidit) per ipsum actum, quo amatur Deus creaturæ, & propter creaturam, amari Deũ vt summum bonum: amari enim propter aliud non dicit positiuè obiectum formale amari magis, quàm obiectum materiale, sed præscindit: potest enim per eundem actum amari A, propter B. & tamen ita amari A, vt præferatur obiecto B. adeò, vt si opus foret, abijceretur obiectum B. ad conservandum obiectum A. Hac ratione qui vult vestes pretiosissimas ad vnius diei pompam, & splendorem, potest eodem actu eo animo esse, vt si opus foret ad conservandas vestes non vti illis eo die, non eis vteretur. Per hunc ergo actum magis amantur vestes, quam plausus illius diei: & nihilominus amantur propter illum vsum, illum ve plausum. Non ergo vniuersaliter verum est amari semper magis obiectum formale, quàm materiale.

78 Respondeò secundò: dupliciter posse considerari amari magis vnum obiectum, quàm aliud. Primò præferendo formaliter positiuè vnum alteri. Secundò nulla facta formali prælatione. Primò modo amaretur magis creatura, quàm Deus, si, facta comparatione inter Deum, & creaturam, esset homo paratus ad potius displicendum Deo, quàm carendum creatura. Hac etiam ratione amaretur vsus vestium vnico duntaxat die, magis, quàm ipsæ vestes, si quis ob illum vsum diurnum earum vestium paratus esset ad eas amittendas. Dum autem vulgò dicitur amari magis vnum, quàm alterum, communiter intelligitur hac prima ratione: hoc est per prælationem comparatiuam.

79 Secundo modo dicitur amari magis vnum, quàm aliud, tunc videlicet, quando nulla facta inter vnum, & alterum comparatione, reverà magis afficitur voluntas erga vnum, quàm erga alterum obiectum. Verùm amari magis vnum, quàm alterum hac ratione, rursus potest dupliciter accipi: nam & potest sumi absolutè loquendo, & potest accipi respectiuè solum ad aliquem actum. Absolutè loquendo amari magis vnum, quàm alterum, est quod, consideratis omnibus voluntatis actionibus de facto existen-

tibus, & tendentibus in vnum, & aliud obiectum, detur aliquis affectus erga obiectum A, v.g. maior omnibus affectibus tendentibus in obiectum B. Amare autem vnum obiectum magis, quàm alterum respectiuè ad aliquem actum determinatum, est, quòd per illum actum determinatum; præscindendo à reliquis magis ametur.

80 Sed est animadvertendum, rectè inter se cohærere magis amari A, quàm B. purè materialiter per aliquem actum determinatum, & tamen absolutè magis amari B. quam A. Nam, licet per aliquem actum in singulari minùs intensè ametur B. quã A, hoc non tollit, quominus ita aliquis afficiatur erga B. vt præferat entitatem B, entitati A, paratusque sit (si forte occurrat occasio) ad contemnendum, & pro nihilo ducendum A, ne amittatur B. Hac ratione, licet per actum in singulari, quo aliquis appetit intense diuitias & simul complacet in Deo, vt authore omnium bonorum, magis materialiter per illum actum diligat pecunias, quã Deum. Nihilominus in sensu composito talis actus potest habere alium, quo paratus sit omnes diuitias amittere, in summamque redigi egestatem, potiùs, quàm aliquod ex Dei præceptis vnquam violare.

81 Confirmatur: quia rectè componitur per aliquem actum amari creaturam, quin vllo modo per illum actum ametur Deus: & nihilominus per alium actum amari Deum super omnia. Ergo etiam componetur amari Deum super omnia cum actu, quo ametur creatura intensè, & simul sit complacentia simplex in Dei existentia. Consequentia mihi videtur bona. Antecedens autem experientia patet. Nam qui diligunt Deum super omnia, aliquos actus habere possunt, quibus ament creaturam nulla Dei mentione facta.

82 Vlterius etiam observandum est dupliciter posse aliquid amari vt medium: primò præcisè propter finem, sumpto *præcisè* positiue. Secundò sumpto *præcisè* negatiuè. Amari solùm vt medium sumpto *solùm*, vel *præcisè* negatiuè, est amari propter finem ita, vt per hunc actum non ametur propter aliam rationem. Amari solùm, vt medium ad finem, sumpto *solùm* positiuè, est ita amari vt medium, vt positiuè avertatur voluntas ab eo medio sub alia ratione. Hoc modo amatur potio amara propter salutem, seu vt medium ad salutem. Nam ita amatur, vt voluntas auertatur illam sub alio motiuo: adeò, vt ex modo, quo afficitur erga illam, æquivalenter saltem habeat voluntatem non sumendi illam, nisi ob

salutem. & quantùm in se est, recusaret efficaciter illam, nisi esset salutis desiderium.

83 Ex his duobus affectibus primus potest absque aliqua in ordinatione amare bonum superius secundùm aliquam rationem, secundum quam amabile est, quin vllo modo prædicto superiori bono aliqua irrogetur iniuria. At secundus affectus inordinationem, & perversitatem continet: quia aversatur à bono superiori sub ratione, sub qua est bonum superius.

84 Vltimo adverto, tunc dici aliquem frui aliquo bono, quando in illo tanquam in propria fœlicitate delectatur, & quiescit, & vt indigendo illo vt fœlix euadat. Constat hoc ex verbis ipsius Augustini iam relatis: nimirum. *Quomodo ergo diligit? vt nobis vtatur, an vt fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro: quod nemo sanus dixerit*. Ecce iuxta Augustinum *frui* dicit amare bonum, vt quo indiget qui amat. Tunc autem dicitur aliquis vti aliquo bono, vel quando illud præcisè positiuè vt medium ordinat ad finem, vel quando illud ponit nulla ratione, nullo vè actu collocando in eo propriam fœlicitatem, & beatitudinem: quia *vsus* accipitur prout à fruitione distinguitur. Cū igitur non solum non detur fruitio illius, quod pręcisè ad aliud dirigitur; verūetiā neq; illius, quod propter se amatur, modo in eo fœlicitas, aut beatitudo non collocetur: hinc deducitur etiā hac secūda ratione dari vsū, prout à fruitione distinguitur. His prænotatis ad solutionis claritatem.

85 Ad argumentum propositum, num. 74. respondeo in forma distinguendo primum antecedens. Amare Deum propter creaturam est magis amare creaturam, quàm Deum: præferendo formaliter creaturam Deo: nego: pure materialiter: sub distinguo: est absolutè, & simpliciter amare magis creaturam, quàm Deum adhuc materialiter, nego: est amare magis creaturam, quam Deū: per actum hunc determinatum: permitto. Hac autem ratione, & cum his limitationibus, non est summa perversitas: imô neque vlla in ordinatio amare magis creaturam, quam Deum.

86 Ad probationem antecedentis: distinguo similiter antecedens: magis amatur id, propter quod aliud amatur, quàm id, quod amatur propter aliud: magis per prælationem formalem: nego: magis purè materialiter, sub distinguo: magis absolutè, nego: magis per illum actum determinatum, permitto antecedens, & nego consequentiam. Consultô permisi, & non absolute concessi per illum actum determinatum magis amari creaturam, quàm Deum: nam reuerà per illum actum eun-

dem magis amatur Deus, quia, licet non ametur creatura propter Deum; nihilominus amatur Deus propter se ipsum super omnia per illam eundem actum, vt supra dicebamus.

87 Ad secundam partem argumenti propositam num. 75. Distinguo maiorem. Si Deus amaretur propter creaturam, tanquam propter finem *qui*: Deus amaretur præcisè vt medium: præcisè positiuè: nego. aliter quam *præcisè* positiuè: permitto maiorem: in quo sensu neganda est minor: & iuxta eandem distinctionem neganda est consequentia. Ad probationem insinuatam: respondeo negando assumptum: nam amare Deum propter creaturam, non vt beatitudinem, aut fœlicitatem propriam, neque est frui creatura, neque est propriè vti Deo: quia, vt supra notauimus, *vti* dicit vnum è duobus, nempè ordinare aliquid præcisè positiuè vt medium, vel amare illud, nulla ratione, nullo vè actu collocando in eo propriam fœlicitatem. Deus autem neque se amat præcisè positiuè, vt medium ad creaturas: ad hoc enim erat necesse positiue saltem æquiualēter auerti à se sub alia quacumque ratione: neque se amat excludēdo à se omnem actum, per quem se amet propter se, vt propriam fœlicitatem; imò, vt sæpè dictum est, per eundem actum, per quem Deus amat se propter creaturam, se etiā amat propter se ipsum vt propriam fœlicitatem, & beatitudinē. Ergo non vtitur se.

88 Ad authoritatem D. Augustini respondeo. Deum amando se propter creaturam vti creatura, & frui se ipso, quin vtatur se ipso, aut fruatur creatura. Vtitur quidem creatura, quia Deus amat illam, & non vt propriam fœlicitatem: & amare hoc modo sufficit ad vsum, & excludit fruitionem. Deinde non vtitur se ipso, quia neque se amat præcisè positiuè vt medium: neque se amat per hunc actum excludendo à se omnem actum, per quem collocet in se suam fœlicitatem. Etenim hic ipse actus identificat secum realiter: imò, & iuxta me, virtualiter actum, quo Deus fruitur se ipso: quod sufficit vt hic actus dicatur, saltem in sensu reali, fruitio ipsius Dei.

QVÆ-

QVÆST. VIII.

De laudabilitate morali diuinarum electionum.

SVb nomine laudabilitatis moralis intelligimus conformitatem actionis cum regula rationis imputabilem agenti: hoc est, ita agens rationale liberè operari iuxta regulas rationis, vt ipsi bonitas, & honestas actionis moraliter imputetur, & ob eam merito laudari possit: adeo, vt, si alias capax præmij foret, per huiusmodi electionem dignus præmij redderetur. De hac ergo laudabilitate dubitatur an, & qua ratione in Deo reperiatur?

SECT. I.

Quæ libertas ad laudabilitatem moralem requiratur?

1. CErtum est ad laudabilitatem moralem, quæ communiter laudabilitas moralis appellatur, physicam libertatem requiri: nemo enim iure de virtute laudatur, dum operatur omnino necessario: id enim dumtaxat agenti rationali laudi, aut vituperio datur, quod libere eligit: quod verò sine libertate amplectitur, nec imputatur moraliter ipsi, nec ipsum aut de culpa arguit, aut de virtute commendat. Idcirco Deus non est morali laude dignus ex eo quod infinito, & summo amore se diligat: quia omni procul libertate se amat. Dubium ergo est quæ libertas ad laudabilitatem requiratur, & sufficiat?

2. Quoniam autem eadem libertas, quæ requiritur ad laudabilitatem, sufficit in creaturis ad meritum, & ad dignitatem præmij: & nobis notior est dignitas præmij, & retributionis, quam laudabilitas moralis vt sic: idcirco in præsentiarum de libertate requisita ad meritum, & ad dignitatem præmij præsertim agemus: vt exinde libertas requisita ad laudabilitatem moralem magis innotescat: Dixi *præsertim*: quia aliqua subijciam desumpta ex ipso conceptu moralis laudabilitatis. Igitur circa libertatem requisitam ad laudabilitatem moralem, & meritum variæ sunt sententiæ.

3. Prima tenet sufficere ad meritum libertatem inter extrema ex se bona; omnino æqualia, & similia: ita vt solo numero dis-

tio-

tinguantur. Ita Vazquez, Ruiz, Granad. Moncęus Gaspar Hurt. & Valentia: quos citat, & sequitur P. Ortega de Incarnatione. Controu. 6. disp. 1. quęst. 3. certam. 3. adde etiã ConinK, Lessium, Præpositum, & Salas apud ingeniosos RR. tum controu. 4. de Merito cap. 1. tum controu. 2. de Incarnat. cap. 3.

4 Secunda sententia docet sufficere ad laudabilitatem, & meritum libertatem inter extrema æqualia in honestate, dũmodo dissimilia sint. Ita videtur sentire P. Quiros de voluntate disp. 74. sect. 3. & RR. supra citati: qui insuper addunt meritum, & laudabilitatem reperiri in electione extremi minus boni, dummodo dissimile sit. Itaque asserunt, quod, si aliquis necessitatus esset ad actum, vel iustitiæ vel charitatis, & eligeret actum iustitiæ: adhuc in eo casu esset laude dignus, quia eligeret honestatem iustitiæ, dum eam posset omittere.

5 Tertia sententia tenet requiri ad meritum, & laudabilitatem libertatem inter extrema inæqualia in honestate morali, & eligere extremum perfectius, alio extremo liberè omisso. Ita Lugo, Ripalda, Aldrete, & alij. Hæc sententia tripliciter posset intelligi. Primo: ita, vt inæqualitas se debeat tenere ex parte electionũ formalium, ita, vt electio posita sit melior, & honestior electione omissa non solum extrinsece; sed formaliter, & in se. Secundo potest explicari hæc inæqualitas, vt sufficiat se tenere ex parte obiecti; tametsi non se teneat ex partê electionis: modo, quo Deus potest eligere inter extrema inæqualia, & tamen electiones diuinæ æqualis honestatis, & perfectionis debent esse. Hanc duntaxat inæqualitatem requirunt, Ripalda, Lugo, & Aldrete asserentes in prædicto casu electionem obiecti melioris esse meliorem extẽsiue: quia terminatur ad melius obiectum. An verò hic excessus extensiuus sufficiat, vt ipsa electio vt distincta ab obiecto electo, sit formaliter melior alia electione omissa, non satis aperte declarat.

6 Aliter potest explicari hæc sententia nimirum: requiri inæqualitatem in ipsis electionibus secundum quod habent ex se, præscindendo à dignitate personæ extrinseca ipsi electioni v. g. licet quilibet actus voluntatis humanitatis Christi Domini à persona Verbi constituatur adeo placens Deo, ac quilibet alter actus, quantumvis magis intensus, & de perfectiori obiecto: nihilominus, cum hoc non habeat actus ex intrinsecis ipsius, sed ab extrinseco illi proueniat, nimirũ à persona Verbi: ideo nõ habet sufficiẽtem inæqualitatem ad laudabilitatem: quia laudabilitas, iuxta hãc

seu-

sententiam, solum requirit inæqualitatem electionum; secundum quod habent formaliter, & intrinsecè.

SECT. II.

Non sufficit ad laudabilitatem libertas inter extrema omnino æqualia.

7 PRobatur 1. hæc conclusio respectiuè ad extrema non solum æqualia, verum & similia, posteaque de extremis etiam dissimilibus probabitur. Dico ergo primo. Non sufficit ad laudabilitatem libertas inter actus omnino æquales, & similes: hoc est, non sufficit ad laudabilitatem libertas inter actus solo numero distinctos, quantumvis honestos ex obiecto. Prob. hæc conclusio. Ad laudabilitatem requiritur libertas moralis. Sed libertas ad actus solo numero distinctos non est libertas moralis. Ergo neque sufficiens ad laudabilitatem, Consequentia est bona, & maior certa: cū enim fundamentum laudabilitatis in libertate consistat: si hæc moralis non sit, sed physica duntaxat: in æstimatione morali perinde se habebit ille actus, ac si liberè elicitus nō foret. Ergo ad præmium mouere non potest, quandoquidem ratione moralis æstimabilitatis vim motiuam exercere debebat. Probo iam minorem, videlicet libertatem ad actus solo numero distinctos moralem non esse. Libertas moralis debet versari inter extrema moraliter distincta, nam, si extrema moraliter distincta non sint, non duo, sed vnicum moraliter extremum duntaxat erit: & ea ratione, qua deficit diuersitas in extremis electionis, & libertas deficere debet. At actus solo numero distincti, moraliter diuersi non sunt. Ergo libertas inter eos actus non est libertas moralis; sed physica duntaxat, & materialis. Hæc vltima minor prob. Ea moraliter identificantur, quæ in æstimatione morali idem sunt. Sed in æstimatione morali idem sunt actus solo numero distincti: quando quidem de differentijs pure indiuidualibus moralitas, aut ratio non curat. Ergo actus solo numero distincti moraliter diversi non sunt.

8. Confirmatur. Vnum esse moraliter aliud in ordine ad aliquid, est illi æquivalere in ordine ad illud aliquid. Sed actus A. solo numero distinctus ab actu B. æquivalet illi in ordine ad æstimationem prudentum: imô prudentia, & rationis regula solum con-

considerat illum prout conuenit cum actu B. quandoquidem non attendit ad differentiam indiuidualem. Ergo actus A. solo numero distinctus ab actu B. est moraliter actus B. in ordine ad prudentum æstimationem. At hoc est hos actus moraliter identificari. Ergo prædicti actus moraliter identificātur, siue vnus, & idem actus moraliter sunt.

9 Sed dices: regulas rationis non considerare differentiam indiuidualem secundum se; considerare tamen differentiam indiuidualem vt coniunctam cum ratione specifica: siquidem regulæ rationis dirigunt ad operandum in indiuiduo, non vero ad rationem duntaxat specificam: quia dictamina practica rationis respiciunt opera, vt physicê, & realiter, & in individuo exercenda.

10 Sed contra. Cum dicimus regulam rationis non considerare indiuiduationem actus, non negamus considerare verè ex parte obiecti rationem indiuidualem; sed solum dicimus non eam considerare consideratione discretiua vnius actus ab alio solo numero distincti; hoc est dictamen rationis nihil dictare de vno indiuiduo, potius quam de alio omnino simili; nec tradere regulam, quæ non sit communis omnibus indiuiduis eiusdem rationis. Ex quo fit regulam rationis solum considerare rationem specificam; non autem rationem indiuidualem: siquidem considerare rationem indiuidualem esset aliquid præscribere de hoc indiuiduo, vt distincto realiter à reliquis eiusdem omnino rationis. Hæc conclusio explicatione sequentis magis clarescet.

11 Sit secunda conclusio. Requiritur ad laudabilitatem inæqualitas extremorum, inter quæ versatur electio: v. g. Petrus est necessitatus ad eligendum actū iustitiæ honestum, & bonum vt duo, vel actum misericordiæ pariter honestum vt duo. Hac facta suppositione, dicimus Petrum non esse dignum laude in electione vnius præ alio. Prob. Qui non est liber moraliter ad ponendum honestatem aliquam, non est laudabilis. Sed Petrus in prædicta necessitate cōstitutus, non est liber moraliter ad ponendam honestatē aliquam. Ergo non est dignus laude. Minor prob. Solum est liber moraliter ad ponendum id, in quo actus iustitiæ, & misericordiæ diuersificantur. Sed non diuersificantur in honestate; sed in talitate honestatis. Ergo Petrus non est liber moraliter ad ponendam aliquam honestatem; sed tantum talitatem honestatis. Consequentia est bona, & maior etiam videtur clara: quia prædicata, in quibus conueniunt prædicti actus, sunt necessaria. Tametsi enim physicê loquen-

loquendo totus actus sit liber; attamen in æstimatione morali, quando datur necessitas vaga ad vnum ê duobus, per inde se habent res ac si actus constaret duplici parte, quarum vna (illa videlicet in qua similes sunt) esset communis realiter alteri actui, & altera propia ipsius prout ab altero distincti, & ea, quæ est communis, esset omnino necessaria, altera verô libera, vt patet in numeris exemplis. Ergo id, in quo similes sunt prædicti actus, non est titulus sufficiens ad laudabilitatem, sed id duntaxat, in quo diuersificantur.

12 Minor vero prædicti syllogismi, nempe hos actus non diuersificari in honestate; sed tantum in talitate honestatis, facile prob. Quia id, in quo conueniunt, non diuersificat eos. Sed conueniunt in honestate vt duo, & solum diuersificantur in eo, quod hæc honestas in vno pertineat ad iustitiam, & in altero ad misericordiã; qui conceptus, secundum quod moraliter non includit bonitatem vt duo, solum est talitas honestatis. Ergo actus prædicti non diuersificantur in honestate, sed tantum in talitate honestatis.

13 Confirmatur à paritate differentiæ indiuidualis. Ex eo namque necessitatus ad vnum ê duobus actibus eiusdem omnino speciei infimæ alicuius virtutis (iuxta authores, quibuscum modo contendimus) non est laudabilis in positione vnius præ altero: quia solum illi imputatur differentia indiuidualis, quæ supra rationem specificam nullam dicit moraliter perfectionem, sed differentia actus iustitiæ honesti vt duo, supra honestatem vt duo, quæ etiã convenit actui misericordiæ, nullam dicit honestatem, sed solum quod honestas vt duo (quam moraliter non ponit) pertineat ad iustitiam, potius quam ad misericordiam. Ergo differentia specifica actus iustitiæ vt duo respectiue ad actum misericordiæ vt duo, non dicit moraliter honestatem, sed talitatem honestatis.

14 Dices 1. non considerandam esse differentiam actus iustitiæ vt duo seorsim, sed vt coniunctam cum honestate vt duo: quia Petrus non est laudabilis, quia ponit illam differentiam, sed quia ponit actum iustitiæ vt duo. Sed contra. Licet physicè, & realiter Petrus ponat in prædicto casu vera libertate physica honestatem iustitiæ vt duo Cæterum in æstimatione morali aliquid tribuitur necessitati, & aliquid libertati, nequitque aliter hæc fieri moralis diuisio, nisi tribuendo necessitati honestatem vt duo præscindẽtem ab hac, vel illa honestate, & tribuendo libertati modum honestatis, vt non includentem honestatem moralem, quo honestas vt duo potius ad iustitiam, quam ad misericordiam spectet.

15 Declaratur exemplo differentiæ indiuidualis. Licet

actus

actus A. iustitiæ honestus vt duo adæquatè sumptus dicat honestatem vt duo, & etiam differentia individualis, reduplicatiuè vt coniuncta cum honestate iustitiæ vt duo, dicat honestatem vt duo; ponenti tamen actum A. præ actu B. non tribuitur honestas iustitiæ vt duo, neque illi tribuitur differentia indiuidualis reduplicatiuè vt coniuncta cum honestate iustitiæ vt duo, quamvis differentia indiuidualis sic considerata dicat honestatem. Sed solum tribuitur differentia indiuidualis prout non involuens rationem specificam: quia id solum tribuitur libertati, quod super additur rationi communi, ad quam ratione necessitatis physicæ vagæ, moraliter, siue in æstimatione morali, est determinate necessitatus. Pariter ergo in nostro casu Petro necessitato ad honestatem vagè iustitiæ vt duo, vel misericordiæ etiam vt duo, non tribuitur differentia specifica misericordiæ, prout involuens honestatem vt duo, in qua conueniunt iustitia, & misericordia; sed solum tribuitur differentia misericordiæ prout non involuens vllam honestatem.

16 Confirmatur hoc. Casu, quo homo necessitatus ad eliciendum actum charitatis intensum vt duo, vel vt vnum; & facta suppositione quod hæc intensio vt duo, non esset formalis, sed virtualis per excessum perfectionis: in hoc inquam casu, elicienti charitatem vt duo, solum imputaretur differentia charitatis vt duo à charitate vt vnum. Ergo non tribueretur ratio communis, neque differentia vt rationem communem in voluens. Ergo idem dicendum est in nostro casu.

17 Dices 2. differentiam specificam iustitiæ, v. g. involuere formaliter rationem iustitiæ: quapropter non poterit tribui libertati hæc differentia, quin etiam ratio iustitiæ tribuatur: consequenterque dabitur sufficiens titulus laudabilitatis.

18 Sed contra 1. quia eodem modo inferretur esse laudabilem qui solum esset liber inter actus omnino similes, & æquales, soloque numero distinctos, quod aduersatur prædictis authoribus.

19 Secundo. Verius est differentiam non involuere rationem communem. Tum: quia apud plures sufficit ad distinctionem formalem vnum concipi ad modum advenientis alteri, siue nunquam vnum per alterum difiniri. Tum quia: adhuc supposito requiri ad distinctionem formalem duorum conceptuum non apparere necessario vt identificata, potest dici differentiam, siue specificam, siue numericam non identificari formaliter cum ratione communi: cum enim non defuerint qui dixerint differentias distingui ex

par-

parte obiecti à ratione communi, signum est differentiam ex vi præcisse sui conceptus difinitiui non apparere euidenter vt identificatam cum ratione communi: consequenterque non identificari formaliter cum ea ratione, nec eam involuere formaliter, & ex proprio conceptu.

20 Tertio, & verius respondeo: quod, licet formaliter, & metaphysice differentia iustitiæ iustitiam involuat; non tamen moraliter in ordine ad imputabilitatem, supposita necessitate disiunctiua ad actum misericordiæ, & iustitiæ æqualis bonitatis: quia diuersitas moralis non sumitur penes præcisionem, seu abstractionem purè logicam vnius ab alio, sed in eo quod in æstimatione morali perinde se habeat qui elicit cum huiusmodi necessitate vaga bonitatem iustitiæ vt duo, ac si nullum gradum bonitatis liberè eliceret: illi autem, cui necessitatus est, vt duos gradus bonitatis ponat, siue per actum iustitiæ, siue per actum misericordiæ, nullus gradus bonitatis tribuitur, sed perinde se habet, ac si id, quod ponit, realiter distingueretur à duobus gradibus bonitatis, & vt quid distinctum ab illis eos ad iustitiam potius quam ad misericordiam determinaret.

21 Prob. 2. nostra conclusio ex communi hominum apprehensione. Id solum laudi mihi vertitur, quod magis est, quam id, ad quod sum necessitatus. Sed necessitatus ad vnum è duobus extremis æqualibus, licet dissimilibus, numquam operatur, nec ponit magis boni, quam id, ad quod est necessitatus. Ergo nihil ponit meritorium, aut laude dignum. Consequētia est bona, & minor certa: qui enim est necessitatus ad bonitatem vt quatuor duntaxat, numquam potest magis ponere, quam bonitatem vt quatuor: & cōsequenter nequit magis ponere boni, quam id, ad quod est necessitatus. Iam vero maior, ad quam revocatu difficultas, variè probatur.

22. Primo: quia etiam videtur ex terminis verum neminem esse laudabilem, dum ita operatur, vt æquè bonum esset nō ita opperari. Etenim si bonum adeo est omittere, quam ponere, quid præstat, qui ponit? Et etiam: si mihi adeo bonum est in præsentibus circunstantiis negari, quam conferri aliquid donum, quas gratis referre debeo conferenti, cum mihi adeo bonum sit negari quam conferri: Ergo id solum laudem, vel præmium, vel actionem gratiarum meretur, quod magis est, quam id, ad quod est necessitas, quia, si magis non est: qui illud ponit, æquè bene operaretur, si non poneret, cum poneret oppositum æquè bonum

num: & etiam, nullum præstaret obsequium, siue Deo, siue naturæ rationali: cum in præsentibus circunstantijs eque congrueret Deo & naturæ rationali illud extremum omittere, quam ponere.

23 Secundo à paritate: cui ægrè nimis adhibetur solutio. Necessitatus vt tribuat Petro vnum è duobus beneficijs æqualibus licet dissimilibus, v. g. honorem, & diuitias, quæ duo beneficia, omnibus pensatis, equè grata sint Petro; tribuens honorē præ diuitijs, non est dignus gratitudine, & laude. Ergo in nostro casu qui est necessitatus inter duo opera equè honesta diuersarum virtutum, non est laude, aut præmio dignus in electione vnius præ alio.

24 Respondent aduersarij disparem valde esse rationē; quia tota regula, & mensura vnde æstimandum est beneficium, est vtilitas, quam affert beneficiario. Vtilitas vero taxanda est ex eo quod beneficium sit gratum accipienti. Si ergo æquè gratum sit vtrumque beneficium: diuersitas, & dissimilitudo illius materialiter tantum se habebit. At vero mensura laudabilitatis, & meriti nō sumitur ex vtilitate respectu Dei, sed ex conformitate ad regulas virtutis, quæ quidem diuersæ moraliter sunt.

25 Addunt vlterius, in quo maximam vim ponunt, Deū in remuneratione bonorum operum se gerere quasi agentem tutorem virtutum, & ideo teneri præmiare quidquid in earum obsequium præstatur, sicut qui curam agit duorum pupillorum, tenetur remunerari quidquid in fauorem fit cuiuslibet ex illis. Ita ergo Deus, licet vt persona particularis solum teneatur ad præmiandū actum charitatis. Cæterum, vt curam virtutum agens, & vt reipublicæ rationalis gubernator, tenetur remunerari quid quid fit in obsequium cuiuslibet virtutis.

26 Valde mihi difficilis est tota hæc doctrina; & quoad disparitatem prius assignatam displicet 1. quia, si beneficium æstimatur quia gratum beneficiario, possunt duo beneficia dissimilia, & æqualia, esse æqualiter, & dissimiliter grata causando complacē tias diuersæ rationis v. g. honor, & diuitiæ in certo, & determinato gradu. Ergo prædictus homo ita benefaciens posset causare vtilitates diuersæ rationis, tum ex parte doni collati, tum ex parte complacentiæ causitæ per illud donum. Sicut igitur ad laudabilitatem non requiritur inæqualis honestas, sed sufficit æqualis, dummodo dissimilis sit: cur ad gratitudinem non sufficiet pariter dissimilis vtilitas, licet non inæqualis? Dicere autem beneficium eatenus reputari tale, quatenus affert vtilitatem, quæ in se, & in æquivalenti quoad gradum amabilitatis poterat omitti; laudabilitatem vero

solum

ſolum importare ponere honeſtatem, quæ, licet non poſſit omitti in alia æquivalenti quoad gradum honeſtatis; potuit tamen omitti ipſa ſpecificè ſumpta, eſt petere principium.

27 Secundò: quia laudabilitatis, & meriti eatenus eſt regula dictamen cuiuslibet virtutis in ſpecie, quatenus ille actus cōgruit naturæ rationali, vt, quē admodū culpa deſumitur per oppoſitionē ad naturā rationalem, ita laudabilitas per conformitatē. Non ergo cōſiderandæ ſunt vltimo duæ regulæ rationis, quaſi diſparatæ; ſed vnica conſiſtens in natura rationali. Sicut ergo ad rationem beneficij non conſideras diuerſas vtilitates pertinentes ad diuerſum modum benefaciendi, ſed ſolum quod, omnibus penſatis, donum A ſit æſtimabilius beneficiario, quā donū B, quia beneficiarius eſt idē in vtroque caſu. Pari ratione ad laudabilitatē, & meritū non debet conſiderari diuerſitas honeſtatis ſpectātis ad diuerſas virtutes, ſed quod, omnibus penſatis, melior ſit naturæ rationali honeſtas iuſtitiæ v.g. quam honeſtas miſericordiæ: quia natura rationalis in eſſe vltimæ regulæ non multiplex, ſed eadem moraliter eſt.

28 Præterea: quia cōmunior opinio conſtituit rationē laudabilitatis, & meriti in ratione obſequij. Vbi ergo obſequium, vel Deo, vel naturæ rationali non præſtatur, ratio meriti, & laudabilitatis nequit cōſiſtere. At qui neceſſitatus inter duo exercitia æquè placentia ei, cui præſtandū eſt obſequium, non exhibetur obſequiū in poſitione vnius præ altero, quantumvis alteri diſsimile. Ergo, qui ita ſe exercet, laudabilitatis, & meriti fundamēto caret. Min. ſubſumpta probatur exemplo nuper adducto. Qui tenetur neceſſario alicui præſtare, vel honorem, vel diuitias, quæ duo bona, omnibus penſatis, æquè æſtimabilia ſunt reſpectu accipientis, nullum ei præſtat obſequium in collatione honoris præ diuitijs, vel diuitiarum præ honore. Ergo æqualitas electionum, inter quas verſatur vaga neceſsitas, tollit rationem obſequij.

29 Si vero dicas, adhuc in prædicto caſu rationē obſequij digni gratitudine ſaluari: præter quam quod communi hominum apprehenſioni aduerſatur: impugnatur aliter. Nā ex hoc inferretur, v.g. Petrū, qui ob inſigne beneficiū acceptū gratitudinis lege teneretur conferre Ioanni, vel honorē, vel diuitias, æquè æſtimabilia Ioanni vt quatuor: etiā dato caſu quod aliunde obligatus eſſet ex iuſtitia vagè ad vnū ex hisdonis conferendis, factu rū eſſe ſatis etiā ſecūdo debito, dū potius honorē, quā diuitias, vel diuitias potius, quā honorē largiretur: ſiquidē libere ponit diuerſum moraliter bonū diſsimile, licet æqualiter placēs. At qui hoc exterminis eſt falſū.

Ergo qui necessitatus est inter duas electiones æqualiter, & dissimiliter placentes alteri, per neutrã determinatè præstat obsequiũ.

30 Exempla adducta de gubernatore rei publicæ, & de tutore pupillorum nõ satis faciunt: quia primum vrget adversarios. Secundum autem alienum est à præsenti instituto. Incipiendo igitur à secundo. In primis hæc virtutum tutela impropriissima quædam allegoria est, veritati, & grauitati Theologicæ parum consentanea. Vlterius & si qui curam gerit duorum pupillorum, teneatur gratificari commodum præstitum cuilibet ex eis: hoc tamẽ ex eo provenit, quod Tutor per fictionem iuris est eadem persona cum pupillo: quapropter sicut pupillus, si bonorum suorum administratione potiretur, teneretur gratitudinem exhibere erga benefacientem sibi præ altero pupillo: ita etiam tutor tenetur: hoc tamen non debet esse nomine proprio, & ex bonis tutoris, sed ex bonis, & nomine pupilli, cuius non solum curam, sed personam agit. Et ratio huius est: quia regula beneficij, vel commodi, siue obsequij præstiti pupillo est ipse pupillus, non vero vtilitas, aut commodum cõmunitatis: Deus vero gerit curam, non vero vices cuiuslibet virtutis. Quapropter Deus non virtutum tutor, aut curator, sed Iudex Gubernator, & Princeps est.

31 Cæterum Principis exemplum adversarios manifestè vrget. Princeps enim non tenetur remunerari, quod præstatur vni ciuium cũ necessitate, vt præstetur illi, vel alteri. Patet hoc: quia, si duo ciues æqualis dignitatis, Principique sine discrimine chari in hostium potestatem venissent, hostesque iuberent vnum dimittei, altero perpetua servitute detento: qui optionem habens dimittendi quẽ volet, dimitteret v.g. Petrum præ Ioanne, non esset dignus gratitudine, aut remuneratione Principis. Item: si Pater duos haberet filios, quos æquè omnino diligeret: qui necessitatus Principis iussu, vel aliter euehendi vnũ ex illis ad aliquã dignitatẽ, vnũ præ alio eligat; nõ est dignus gratificatione aliqua. Ergo Principis Gubernatoris, & Patris exemplum manifestè vrget adversarios.

32 Denique, si admitteretur tutoris exemplum vim haberet, probaretur sanè non solum inter actus dissimiles, verum inter similes esse laudabilitatem, & meritũ. Deus enim non speciei duntaxat; sed etiam indiuiduorum tutelam agere debet: sicuti qui duorum pupillorũ eiusdem omnino rationis gereret curam. Si dicas differentiã indiuidualem honestatem non continere; & ideo Deũ, vt virtutũm tutorem curam illius non suscipere: facile dicam indiuiduationẽ, vt contrahentẽ rationem specificam rationis specificæ

boni

bonitate honestari: & idcirco sub hoc respectu curā illius ad Deū spectare: sicuti differentia indiuidualis vnius hominis, vt sic præcisa, rationalitatem non inuoluit. Quia vero, vt contracta cum rationali natura rationalitatem importat: ideo qui tutor est, tenetur gerere curā huius pupilli prout est hoc numero indiuiduū rationale.

SECT. III.

Aliæ probationes nostræ Conclusionis.

33 PRob. 3. nostra sententia. Non solum debet esse libera moraliter ratio talis meriti, & laudabilitatis determinatæ v.g. ratio meriti A. verumetiam ipsa ratio meriti vt sic, prout præscindit ab hoc, & illo merito debet esse moraliter libera. Sed ratio meriti, & laudabilitatis, vt præscindentis ab hoc, vel alio merito, nequit esse libera moraliter in sentētia aduersariorū. Ergo incōgrue constituitur ab illis. Conseq. est bona. Probo minorem, postea maiorem probaturus. Ratio laudabilitatis cōsistit in electione extremi honesti ex obiecto, relicto alio dissimili. Sed hic conceptus est necessarius, posita necessitate vaga inter æqualia. Ergo ratio laudabilitatis est necessaria. Maior est certa, & minor pe[r]spicua, si quidem homo in prædicta necessitate constitutus nequit non eligere extremum honestum relicto alio dissimili.

34 Nec satisfacies, si dicas hoc esse necessarium necessitate vaga, quæ non est simpliciter necessitas; non vero necessitate determinata, quæ simpliciter necessitas est. Hoc inquam non satisfacit: quia in consideratione morali perinde se habet necessitas vaga vnius, vel alterius, ac si esset necessitas determinata alicuius rei determinatæ, in qua illa extrema conuenirent, & in qua consisteret hic conceptus, *vnum, vel alterum.* Quia cum, posita necessitate vaga vnius, vel alterius, iam impossibile sit, *desicere vtrumque*: ideo non *deficere vtrumque*: quod est formaliter existere *vnum, vel alterum*, dicitur necessarium, & consequenter hic conceptus *existere vnum, vel alterum* dicitur non imputari libertati, sed necessitati.

35 Prob. iā mai. primi syllogismi, videlicet. *Nō solū debet esse libera moraliter ratio talis meriti, & laudabilitatis determinatæ, verū etiā ratio meriti & laudabilitatis, vt sic, prout ab hac, & illa laudabilitate præscindit.* Primo: id est liberū moraliter, quod de facto præmiatur, & laudatur. Sed qui meretur nō solū præmiatur, & laudatur propter talitatē meriti; sed etiā quia absolutê meretur.

Ergo nō solū debet esse libera moraliter talitas meriti, verūetiā ratio cōmunis meriti. Minor est certa; quia præmiū non correspondet dūtaxat talitati meriti, sed ipsi merito prout absolutè meritū est.

36 Secundò, quia, si sciat princeps aliquem habere meritū sufficiens ad præmium vt duo, licet ignoret talitatem meriti, tenetur illud præmiare, & iure laudaret illum. Sed ratio potens mouere ad præmiū, debet esse libera moraliter. Ergo ratio meriti vt sic est libera moraliter. Et, vt clarior pateat vis argumenti, supponamus probabilem sententiam in Philosophia de præcisionibus obiectiuis. Iuxta quam sententiā princeps cognoscendo præcisiue meritū ad præmiū vt duo, cognoscet rationē cōmunem, realiter in cognitis differētijs. Et nihilominus ea ratio cognita potest illū mouere ad præmiandū. Ergo ratio cōmunis digna est, quæ premietur.

37 Tertiò: quia esse meritū dicit esse liberum moraliter ea ipsa ratione, qua meritū est. Ergo in ipso conceptu meriti, & laudabilitatis, vt sic, prout præscindit à differentia meriti, dicit libertatem moralē, vt sic, prout præscindit a talitate libertatis moralis. Ergo nequit intelligi ratio meriti nō esse libera, & potēs deficere.

38 Dicunt rationem meriti vt sic non præmiari; sed vt contractam cum sua differentia: & vt contractā esse liberā moraliter.

39 Sed contra. Vel loquimur de ratione communi, & differentiali in sensu physico: vel in sensu morali. In sensu physico non sunt duæ res, sed vna duntaxat: & ideo non loquimur sub hac consideratione; sed in consideratione morali. Sicut igitur in indiuiduo actus iustitiæ vt duo, distinguis rationem iustitiæ vt duo à ratione differentiali: & quia homo solum liber ad eliciendum actum A. iustitiæ vt duo, & actum B, iustitiæ similiter vt duo nequit non elicere aliquē, dicitur *iustitia vt duo* esse in sensu morali absolutè necessaria; licet vt contracta ad differentiā sit libera. Pari ratione in nostro casu, licet ratio specifica, vt contracta dicat libertatem: quia tamen non dicit secundum se libertatem: quamvis differentia eam libertatem dicat, non sufficiet vt imputetur ratio specifica, sed solum differentia prout non involuens rationem specificam.

40 Declaratur vlterius. Data necessitate vaga physica inter duo extrema v.g. A, & B. physice, & realiter loquēdo, totum A, vt pote quid physicum, est liberum determinate, & necessarium vagè: non vero physicè loquendo ratio communis est necessaria, & non libera, differentia vero libera, & non necessaria: non inquam hac ratione se habent physice loquēdo: quia cum physicè ratio cōmunis, & differentialis, non sint duo realiter, sed vnum, & idem:

ideo

ideo dicendum non est vnum esse necessarium, alterum vero liberum. Sed totum individuū esse liberum determinatê, & necessariū vagê: hoc est, vtrumque indiuiduum seorsim ab alio deficere posse, non tamen defectus vtriusque coniungi valere.

41 At vero in cōsideratione, & æstimatione morali quodlibet ex illis indiuiduis constat duplici ratione: vna, in qua moraliter identificantur, & alia in qua moraliter distinguuntur. Ex quibus ea, in qua conueniunt, est determinatê necessaria, & alia, in qua distinguntur, est moraliter libera: ex quo iterum deducitur rationem communem vtriusque, moraliter loquendo, non posse esse meritoriam: quia non est libera, solumque quærendam esse rationem meriti, & laudabilitatis in alia ratione distincta moraliter à ratione communi. Vt autem exploretur, an ea differentialis ratio ad meritum, & laudabilitatem sit sufficiens, quærendum est, an differentia, secundum quod addit supra rationem communem dicat, honestatem, siue aliquem honestatis gradum. Nam, si differentia, secundum quod moraliter, & in æstimatione prudentum, addit supra rationem communem, nullum dicat bonitatis gradum: non sufficiet ad laudabilitatem, & meritum, cum se exercere libere circa obiectum, quod honestatem non dicit, ad refundendam laudabilitatem, & meritum debeat reputari insufficiens.

42 Ex quibus deducitur necessitatum physicê vagê inter iustitiam, & misericordiam, vt quatuor v.g. nihil mereri: siquidem ad totam bonitatem, quæ se tenet ex parte rationis communis, in qua conveniunt, est moraliter necessitatus determinatê. Differentiæ vero secundum quod à bonitate vt quatuor distingūtur, bonitatem non dicunt: quamobrem ad laudabilitatem & meritum impertinenter se habent.

43 Deducitur secundo: quod, si in prædicto casu homo operaretur bene moraliter: cum sufficeret quodlibet extremum ex illis, esset necessitatus prædictus homo ad meritum: & cum ex alio capite verum sit neminem mereri præcisse ex eo quod operatur id, quod necessarium est: fieret hominem non mereri, quia præcisse meretur: quia hoc quod est mereri, præscindendo à merito iustitiæ, vel merito misericordiæ pœnitus necessarium esset huic homini. Cæterum hominem non mereri, præcisè quia meretur, manifeste implicat, quia quodlibet esse tale præcisse quia est tale, propositio adeo euidens est, ac *quodlibet est, vel non est*.

44 Prob. 4. nostra conclusio paritate desumpta à vituperabilitate. Si enim aliquis per conscientiam invincibiliter erroneam

neam putaret vtrumque extremum, ad quod est physicè vage necessitatus, esse æquè pravum, in nullius electione peccaret, vt tenet verior, & communior opinio, licet aliqui graues authores oppositum sentiant. Sed æqua libertas requiritur ad laudabilitatem, ac ad vituperabilitatem. Ergo, sicut illa libertas inter actus æqualiter pravos non sufficeret ad vituperium, neque similis & æqua libertas ad actus æquè honestos, sufficiens esset ad laudem.

45 Respondent primo RR. negando casum: quia nõ potest rusticus, quamtumvis stupidus, & stolidus, iudicare æquè peccare relinquendo oves sibi commissas v. g. ob auditionem sacri in die festo, ac omittendo sacrum ob servandas oves: quia si rusticus iudicat auditionẽ esse hic, & nũc malã, eo ipso formaliter iudicat omissionẽ esse hic, & nunc debitã, ac per cõsequẽs licitã, & nõ malam.

46 Sed contra: quia pari ratione posset argui quod, si Petrus in nostro casu, de quo est quæstio, iudicat actum iustitiæ esse laudabilem, pariter iudicat, penetratis terminis, prædictum iustitiæ actum esse consultum à ratione, vel Deo, licet non rigorose præceptum: consequenterque iudicat carentiam alterius extremi, nẽpe actus misericordiæ, esse consultam: qui enim consulit determinatè ponere extremum, per quod excludendum est extremum B. consulit saltem æquivalenter ne ponat extremum B. quandoquidem consulit extremum A. per quod de facto excludetur extremum B. ex alia parte cognoscendo laudabilitatem actus misericordiæ, cognoscet actum etiam misericordiæ esse consultum à Deo, vel à ratione. Ergo cognoscet vtrumque extremum suaderi, & vtrumque dissuaderi determinatè. At aliquem iudicare esse consilium rationis determinatum de eo, quod fiat actus misericordiæ, & simul esse consilium rationis de eo quod non fiat, æquè difficile est, ac esse præceptũ de eo quod fiat, & simul esse præceptum de eo quod omittatur. Ergo idem dicendum est in vtroque casu.

47 Vbi advertendum est, quod, licet consilium de non positione actus misericordiæ non detur ex odio actus misericordiæ, sed amore iustitiæ; nihilominus semper pugnat consilium de actu misericordiæ cum consilio de actu iustitiæ: quia consilium de actu iustitiæ est consilium de non positione actus misericordiæ: consilium autem de positione rei nequit coniungi cum consilio serio de non positione eiusdem rei: sicuti, licèt prohibitio, quæ apprehenditur circa auditionem sacri, non sit ex odio auditionis sacri, sed ex amore muneris custodiendi oues; opponitur tamen cum præcepto audiendi sacrum. Ergo perinde res se habent in nostro casu.

48 Resp.

48 Respondet 2. R R. admisso casu perplexitatis rustici, adhuc rusticum per neutrã electionẽ peccaturum. Id tamen (inquint) nõ tã proveniret ratione necessitatis ad æqualia, quã ex defectu cognitionis sufficientis de malitia. Etenim iudiciũ de malitia auditionis redderetur ineptum ad eam imputandã ex cõsortio cũ iudicio de malitia omissionis. Primò: quia hoc iudicium secundũ destruit malitiam auditionis, quã adstruebat primum. Secundô: quia perinde se habet iudicare vt malam, vtramque partem contradictionis, quàm iudicare neutram esse malã, sed potius debitam. Tertiò: quia si fingas duos superiores æqualis authoritatis iubere mihi opposita, tunc cognitio de præcepto vnius perdet vim obligandi ex consortio cum notitia de præcepto alterius. Sic cum conscientiæ invincibiles præscriberent opposita, mutuo se enervarent, & impedirent, quia prædictæ conscientiæ sunt æqualis authoritatis.

49 Sed contra. Eadem prorsus ratione dici debet cognoscentẽ vtrumque extremum vt æquê laudabile, non habere sufficientẽ cognitionẽ, vt eliciendo actũ iustitiæ vt duo v.g. ei imputetur bonitas iustitiæ. Assumptũ prob. Qui cognoscit positionem actus misericordiæ excludentis actum iustitiæ esse etiam honestum vt duo; cognoscit actum misericordiæ suaderi sibi, & consuli à ratione: cõsequenterque dissuaderi actum iustitiæ, licet non ex odio iustitiæ, sed ex affectu erga misericordiam. Sed suasio, & consilium de aliquo extremo non habet vim mouendi in consortio dissuasionis eiusdem extremi. Ergo cognitio bonitatis amittit vim mouendi in nostro casu. Præterea perinde se habet vtrũque extremũ mutuô se excludẽs suaderi, ac vtrumque extremũ dissuaderi. Tertiò, quia si ab eodem superiore mihi consulerentur, cũ extremum, tum eius carentia, illud consiliũ non posset me mouere. Sed eadẽ natura rationalis mihi cõsulit iustitiam, & etiã consulit eius defectum cõsulendo misericordiã. Ergo neutrũ ex his cõsilijs potest me movere.

50 Sed dicunt nostrũ atg. manifeste instari in homine, qui posset elicere actus bonos vt vnũ, vt duo, & vt tria: qui quidẽ laudabilis esset in positione actus boni vt duo. Et tamen hac positione excluderet bonitatem vt tria. In quo casu natura rationalis consuleret vtrumque actum: cumque alterum excluderet, consequenter cõsuleret, si firmus sit noster discursus, carentiam vtriusque. Ergo optimê potest ratio consulere vnum extremum directè, & explicitè; & consulere simul eius carentiam implicitè, & indirectè; nimirum consulendo directè aliud extremum oppositum.

51 Verũ hæc instantia nõ me mouet; quia ratio, dũ cõsulit

extrema inæqualia, neque consulit determinate quodlibet, neque adhuc vage, æquè absolutè consulit omnia; sed consulit vagè inæqualiter iuxta merita extremorum. Itaque ratio dum consulit tria extrema inæqualia, cõsulit hac ratione. Exerce tuam libertatem, vel per actum bonum vt vnum, vel per actum bonum vt duo, vel per actum bonum vt tria: magis tamen placet mihi quod eligas actum bonum vt tria, quàm vt duo, & magis vt duo, quàm vt vnũ: quod quidem consilium vagum inæquale quotidie experimur. Minimè verò vnquam experti sumus, vel duo consilia omnino æqualia circa rem, & eius carentiam, vel consilium vagum de existentia rei, vel eius carentiæ: quia consilia huiusmodi omnino nugatoria, & ridicula essent. Vbi advertendum est, quòd, licèt prudens sit cõsilium de positione actus medij sumpti secundum se; attamen nemo potest consulere simul serio determinatè actum A, incompossibilem cum B, & actum B. determinatè incompossibilem cum A, quia esset consilium implicatorium. Quam ob rem cum Deus præbet auxilia ad actus diuersos, consulit omnes vagè, & præbet sufficientiam, vt homo possit elicere extremum, quod sibi placuerit: quæ differentia solùm est allicientia in genere physico, non autem in genere morali.

52 Ex hactenus dictis constare potest, quã falsa sit horum RR. sententia, quatenus addit necessitatũ ad duo extrema honesta inæqualiter ex obiecto, mereri in electione obiecti minus boni, quæ sententia nõ solũ falsa, sed toti rationis lumini mihi videtur opposita. Nã ex terminis ipsis videtur euidens non esse laude dignũ eũ, qui dum operatur facit minimũ, quod potest. Sed qui necessitatus inter duo extrema inæqualiter bona, eligit minùs bonũ, facit minimum, quod potest. Ergo nõ est dignus laude. Cõsequentia est bona & minor certa. Maior verò adeo mihi ex terminis videtur euidẽs vt nõ possim non mirari esse, qui oppositum serio, & ex animo tradat.

53 Confirmatur. Si aliquis esset necessitatus ad conferendũ alicui, vel honorẽ, vel diuitias, & ei conferret id, quod donatario minus placeret, non solũ non esset benemeritus de illo: imò quodãmodo esset reprehẽsibilis; dũ minimũ cõferebat, cũ maius posset cõferre. Ergo qui operatur minimũ, quod potest, nõ est laude dign⁹.

54 Secũdò. Si aliquis haberet duos filios in hostiũ potestate; hostesque decreuissent vnũ in servũ perpetuũ retinere, & alterũ liberũ ad Patrẽ dimittere: cogerentque eorum custodem, vt id exequeretur relicta illi electione. Rogo nunc si custos sciens longè magis diligi majorem, quam minorem filium à Patre, minorẽ dimitte

ret maiore retẽ:o, quis diceret esse dignũ Patris gratificati..ne?

55 Tertio. Cum iuxta D. Th laudare aliquẽ laude morali de aliquo opere, nihil aliud sit, quam imputare il.i tale opus, dicere de aliquo, quod necessitatus ad plura inęqualia bona, minimum bonum eligit, esset laudare illum. Hoc autem quis dicat? Vel quis ecit, quantumvis laudis appetentissimus, qui hanc laudem non reijciat? Sanè ego eius generis laudibus libentissimè et damnec credã vllum fore, etiam gloriæ auidissimum, qui eam laudem prudens nõ rideat.

SECT. IV.

Soluuntur obiectiones.

56 OBij. 1. iuxta Arist. 3. Ethic. cap. 2. *electio quidem laudatur quia est eius quod oportet magis, vel quia est recta.* Ergo iuxta philosoph. sufficit ad laudabilitatẽ electionis esse rectam: sed data necessitate vaga inter electiones dissimiles æqualiter bonas, saluatur electionem esse rectam. Ergo saluatur eius laudabilitas.

57 In primis instatur argumentum contra RR. in necessitate ad actus solo numero distinctos: nam in eo casu electio etiam est recta. Ergo esset laudabilis. Idem ergo, quod dixerint RR. huic argumento pro neganda laudabilitate morali electionis inter extrema omnino similia, dicam & ego pro neganda laudabilitate electionis inter extrema omnino æqualia, licet dissimilia.

58 Resp. ergo Philosophum loqui de electione libera moraliter respectu extremi assignati: ita vt si sit electio maioris boni, possit non eligere maius bonum, & si sit electio recta, debeat, vt sit laudabilis potuisse non existere electio recta: aliter enim non saluatur fundamentum laudabilitatis moralis. Vel alijs terminis. Requiritur, vt electio sit laudabilis, quod sit electio non purè physica, sed moralis: hoc est, quod extremum electum potuerit moraliter omitti. Si autem homo esset necessitatus ad operandum quamvis liber ad hoc, vel illud genus rectitudinis, non moraliter, sed purè physicè eligeret rectitudinem, cum rectitudine aliqua carere non posset, & hæc, & illa rectitudo in ratione præcisè rectitudinis moraliter non distinguuntur.

59 Obj. 2. tunc electio boni honesti est moraliter laudabilis, quando libera est, non solum physicè, sed etiam moraliter. Sed elec-

electio facta sub libertate ad aliam dissimilem, licet æqualem, libera est, non solum physice, verum moraliter. Ergo & moraliter laudabilis. Minor prob Illa electio ita ponitur, vt possit omitti moraliter. Ergo est libera moraliter. Antecedens prob. Illa electio potest omitti, quin ponatur alia, quæ sit eadem moraliter cum illa: siquidem alia dissimilis distinguitur moraliter ab ea. Ergo potest omitti non solum physice, verum & moraliter.

60 Confirmatur 1. quia ex D. Thom. laudare aliquem laude morali misericordiæ nihil aliud est, quam imputare illi bonitatem misericordiæ, tanquam ponenti ex suo dominio: sed necessitato ad actum iustitiæ, vel misericordiæ, si ponat actum misericordiæ, recte imputamus bonitatem misericordię, vt ponēti eā pro suæ libertatis dominio. Ergo iure possumus illū laudare laude morali.

61 Confirmatur 2. Qui tribuit dominio agentis benè egisse, cum posset non bene agere, aut melius egisse, cum posset agere minus bene, eum laudat laude morali, quia nimirum eius dominio imputat virtutis bonum, aut simpliciter, aut secundum excesū maioris ad minorem. Ergo qui attribuit libero dominio agentis quod misertus sit, cum posset non misereri, eum laudat laude morali, quia ei imputat bonum specialis virtutis, & specialem modum conformitatis ad rectam rationem.

62 Resp. 1. ex doctrina supra in probationibus nostræ cōclusionis tradita, distinguendo maiorem. Tunc electio boni honesti est laudabilis, quando libera est moraliter quoad substantiam bonitatis, & honestatis, & non solum quoad modum non includentem honestatem moraliter concedo: quando libera est non quoad substantiam honestatis; sed solum quoad modum non includentem honestatem, nego maiorem, & distinguo minorem. Electio honesti facta sub libertate ad aliam dissimilem, libera est moraliter quoad modum honestatis concedo: quoad substantiam, nego minorem. Et ergo consequentiam. Ad probationem minoris, distinguo antecedēs: illa electio ita ponitur, vt possit moraliter omitti quoad modū concedo: quoad substantiā bonitatis, nego antecedens, & distinguo consequens, vt supra distinxi. Ad prob. distinguo similiter maiorē. Illa electio posset omitti, quin ponatur alia, quæ sit eadē moraliter cum illa quoad modū honestatis concedo: quoad substātiā, nego maiorē. Ad primam confirmationem, respondeo recte dixisse D. Thom. laudare aliquem esse tribuere illi honestatē misericordiæ v.g. Cæterum necessitato ad actus æquales non tribuitur honestas actus, sed modus honestatis.

62 Ad

63 Ad secundā confirmationē respōdeo cōcesso antecedente negādo consequētā: quia, cui tribuitur potius misericordia quā iustitia, si necessitatus sit ad vnam ex illis, non tribuitur honestas, aut bonitas quoad substantiam, & ideo nō cum hac Imputatione laudamus. Imò ex ipsa terminorum apprehensione videtur oppositum dicendum. Si enim aliquis esset necessitatus ad conferendam pecuniam pauperi, qui actus pertinet ad misericordiam, vel conferendam Ecclesiæ, quæ collatio spectat ad Religionem, & quos actus nunc supponimus æqualis esse honestatis propter aliquas circunstantias, quæ per accidens intervenirent. In hoc, in quam casu, quis conferetur laudatus ex eo, quod de eo dicéretur erogasse pecuniam potius pauperi, quam Ecclesiæ? Cum neque apud se valuisset retinere, nec melior esset erogatio posita, quam omissa. Certe existimo neminem in hoc se laudatum existimare, nec sibi plaudere posse, cum quilibet confestim retundere posset, & exprobare. Quid gloriaris, si neque vtrumque omittere potuisti, nec aliquid præstasti supra id, quod evitare non potuisti?

64 Obi. 3. exemplum tutoris duorum pupillorum, qui tenetur rependere beneficium factum cuilibet ex pupillis in solidū perinde, ac si illius sigillatim curam suscepisset. Ergo etiam Deus tenetur præmiare obsequium præstitum cuilibet virtuti, vtpote illius referens tutorem. De hac paritate satis diximus in superioribus: modo iterum.

65 Resp. negando paritatem: quia tutor agit non nomine propio, sed pupilli personam agens. Pupillus vero, & quilibet alius, ad gratificandum beneficium sibi collatum non debet considerare n si quod sibi præstatur beneficium ab aliqua potente illud non conferre, licet fiat absque honestate strictè morali, dum modo peccatum non sit: vt patet in eo; qui necessitatus esset ad conferendam aliquam dignitatem alicui ex duobus, qui paribus omnino, & eiusdem rationis meritis conspicui essent. Quo quidem casu qui beneficium accipiet, tenetur benefactori gratias referre, & , si se dederit ocasio, rependere vicem. Nihilominus tamen in eo casu laudabilitas moralis non est, iuxta horum RR. doctrinam, cum necessitas versetur inter electiones omnino similes. Cæterum Deus se gerit vt reipublicæ rationalis supremus Dominus, & moderator, qui in præmiorum distributione honestatem moralem debet attendere, & reipublicæ rationalis maiori, omnibus pensatis, cōmodo debet prospicere.

66 Ob. 4. Potissima ratio nostræ cōclusionis est nō posse ratio-

nè meriti (de cuius essentia est esse liberũ moraliter) esse necessariã moraliter. At hæc ratio ita accepta falsa est. Ergo ratio nostræ cõclusionis non subsistit. Probo minorem. Ipsa ratio operandi liberè est necessaria operanti libere, vt patet in consentiente libere: qui quidem non potest non consentire liberè, vel libere dissentire. Ergo ipsa ratio operandi libere moraliter potest esse necessaria moraliter.

67 Resp. disparem valde esse rationem; quia physice loquendo operari liberè physicè non est necessarium determinatè, sed vagè: non enim est physicè aliqua ratio operandi liberè, quæ physicè determinate necessaria sit: hac enim ratione consensus liber involueret duas rationes: aliam communem necessariam physicè determinatè & aliam differentialem physice liberam determinate. Non inquam hac ratione res se habent: sed dicendum est consensum esse physice, & moraliter vnam, & eandem rationem: quæ quidem est determinate libera, vtpote potens non poni, & est vaga necessaria necessitate, quæ versatur inter consensum, & dissensum: quia, qui consentit non aliter potest euitare consensum, nisi ponendo dissensum.

68 Longe aliter res se habent in necessitate, & libertate morali: cum enim moralitas solum sit in ordine ad æstimationem: hinc deducitur distingui moraliter rationem communem à ratione differentiali. Qua propter in consensu nobis in paritate obiecto & est ratio communis operationis liberæ, & est ratio talis liberæ operationis. Ratio operationis liberæ non habet existentiam moralem, ac proinde nobis non imputatur: solum enim imputatur id, in quo consensus à dissensu moraliter distinguitur. Id circo præcisse operari libere non sufficit ad laudem: tum quia dicere de aliquo operatum esse libere, non est eum aliqua ratione laudare: tum quia ratio laudabilitatis vt sic non cõsistit in eo, quod aliquis operetur libere præscindendo ab hac, vel illa operatione.

SECT. V.

Vtrum ad laudabilitatem moralem sufficiat inæqualitas extensiua in electionibus.

69 DOcent: Lugo, Ripalda, & Aldrete sufficere ad laudabilitatem electionum inæqualitatem obiecti electi, v. g. Deus ita

ita eligit mundum, vt potuerit eius carentiam eligere: inter quas electiones nulla est inæqualitas intensiua: quia licet electio mundi habeat præstantius obiectum, quam habet electio carẽtiæ mundi, cum vtraque electio, vtpote diuina, infinite, & summe perfecta sit; idcirco non potest vna esse melior alia strictè & rigorosè loquendo, solumque verificatur vnam respicere melius obiectum quam aliam, quin hoc sufficiat, vt excessus perfectionis refundatur in illam. In hoc casu asserunt prædicti authores electionem mundi laudabilem esse, quia, licet melior non sit, sufficit vt iure laudari possit Deus ita eligens, quod liberè elegerit melius obiectum, cum minus bonum eligere valeret.

70 Hæc sententia mihi displicet: censeo enim nõ aliter laudabilitatem moralem communiter acceptam posse saluari, nisi adstruendo aliquem verum excessum perfectionis, & bonitatis moralis formaliter ex parte electionum, minimèque sufficere inæqualitatem purè extensiuam.

71 Prob. hæc conclusio. Primo. Vbi nõ eligitur melius obiectum, & magis dignum quod eligatur, non datur sufficiens titulus laudabilitatis. Sed eo ipso quod electiones sint æquè honestæ, non eligitur melius, aut honestius obiectum, aut magis dignum, quod eligatur. Ergo eo ipso, quod electiones sint æquè honestæ, nõ datur sufficiens titulus laudabilitatis. Maior est certa, & consequẽtia bona. Minor prob. Respectu illius, qui æquè honestè eligit A, quam B. non est magis eligibile A, quam B. quia esse magis eligibile, aut esse magis dignum, quod eligatur, est quod sit rationi conformius illud eligere: Sed eo ipso, quod electio extremi A, sit æquè honesta, ac electio extremi B. non est conformius rationi eligere A, quam B, vt est euidens. Ergo eo ipso, quod electiones sint æquè honestæ, non eligitur obiectum honestius, aut magis dignum, quod eligatur. Ex quo infertur implicatorium esse quod obiecta sint inter se inæqualia in honestate respectiue ad aliquod subiectum electiuum, & quod æquè honestè eligat vnum præ alio, & è conuerso.

72 Sed dices, Licet illæ electiones non sint inæquales intensiuè, esse tamen inæquales extensiuè formaliter: quia reuera electio vna est extensiuè magis conformis rationi, quam alia: quia habet plures titulos conformitatis, sicut duo actus diuini charitatis excedunt extensiuè in perfectione quemlibet actum seorsim: hancque inæqualitatem extensiuam (nulla intensiua inæqualitate interueniente) sufficientem esse ad laudabilitatem, præbereque titulũ vt Deus à tota creaturarum vniuersitate laudetur.

73 Sed

73 Sed contra. Vel hæc inæqualitas extensiua, absolutè & verè loquendo, vnam electionem reddit æstimabiliorem alia, vel non; sed solum præbet plures titulos ad æqualem æstimationem. Si primum, non erit quilibet actus diuinus summè æstimabilis, cum alius actus maiore æstimatione dignus sit. Si secundum, licet plures vel virtualiter, vel quoad æquiualentiam, vel nostro modo concipiendi, sint tituli ad eandem, siue æquam æstimationem. Nihilominus tamen non erit absolutè magis æstimabilis vnus actus, quam alter: ideoque non erit aliquid perfectionis imputabile libertati. Ex quo vlterius deducitur absolute loquendo nullam ex his electionibus esse laudabilem: quod sic ostendo.

74 Iuxta D.Thom. 1.2.quæst.21.art.2.corpore laudare aliquem laude morali nihil aliud est, quam imputare ipsi bonitatē sui actus tanquam positam ex libera potestate, & dominio ipsius. Hæc enim habet. *Ex hoc dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quia imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari vel culpari, quā imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti quatenus est in potestate ipsius ita, quod habeat dominium sui actus.* At imputare Deo excessum extensiuum, qui solū potest imputari agenti necessitato ad actus æquales intensiue, & extensiue inæquales, non est imputare verum excessum bonitatis, cū excessus purè extensivus prout ab intensiuo distinctus non sit simpliciter excessus bonitatis. Ergo tribuere Deo hunc excessum non est verè, & simpliciter laudare, sed impropriè: modo, quo excessus extensiuus est impropriè excessus bonitatis. Ergo Deus per excessum purè extensiuum non est dignus vera laude, sed omnino impropria: consequenterque non erit verè, & propriè laudabilis, sed impropriè, & per analogiam. Ex quo etiam deducitur laudem non esse maiorem, vel minorem in consideratione morali, quam est bonitas, & honestas, quā libere moraliter ponit.

75 Tertio impugnatur prædicta sententia cum RR. ad hominem contra Cardinalem de Lugo. Electio obiecti minus perfecti eatenus est eque perfecta intensiue cum electione obiecti perfectioris, quatenus electio obiecti minus perfecti identificatur cum amore summè perfecto etiam ex parte obiecti, & ideo habet totam eam honestatem æquivalenter. Sed etiam petit identificari cum quolibet excessu extensiuo, qui sit in qualibet diuina electione. Ergo & habebit æquiualenter eum excessum extensiuum, ac per consequens erit extensiue æque honesta: cum per inde se habeat in honestate, ac si haberet illum extēsiuum excessum. Aduersus hanc conclusionem.

76. Obi-

76 Ob. 1. ex inde sequi omnes actus diuinæ electionis esse æquè honestos, ac per consequens nullam esse in actibus diuinis inæqualitatem sufficientem ad laudabilitatē moralem: sub indeque Deum non esse laudabilem laude morali in suis electionibus: quod quidem videtur obsurdum. Verum, an? & qua ratione Deus sit laudabilis laude morali? infra fusius discutiemus.

77 Ob. 2. Certum est Christum Dominum elecuisse opera meritoria. At in Christi operibus nulla fuit inæqualitas intensiua. Ergo inæqualitas intensiua ad meritum non requiritur. Minor prob. Omnia opera Christi Domini ratione dignitatis personæ Verbi fuerunt æquales valoris, & meriti, vtique infiniti. Ergo nullam habuerunt inæqualitatem in perfectione: alioquin inæquales fuissent æstimabilitatis, laudabilitatis, & meriti.

78 Resp. in operibus Christi Domini distingui oportere honestatem, & meritum. Nam honestas præcisse sumitur per ordinem ad obiectum, & ratione intensionis, & modi tendendi in illud. At vero meritum, & valor constituitur etiam personæ dignitate. Itaque honestas operum Christi Domini præscindit à dignitate personæ, & solum consistit in operibus ipsis, prout tali libertate elicitis: adeo, vt ea opera eandem honestatem haberent, licet ea humanitas Verbo non foret vnita. Meritum autem, & valor etiam dicit dignitatem personæ operantis: quia, qui præmiat, non solum debet attendere ad honestatem operis, verum etiam ad personæ dignitatem, vt ex professo traditur tract. de Merito.

79 Hinc oritur, quod licet opera Christi Domini æquè sint valorosa, & meritoria; quatenus quodlibet opus meretur omne præmium à Deo conferibile; non tamen omnia sunt æque honesta, aut æque laudabilia laudabilitate purè morali. Cum enim laudare laude morali, vt supra ex D. Thoma referebamus, nihil aliud sit quam imputare agenti bonitatem, & honestatem operis, & honestas operum Christi Domini inæqualis, & finita sit: planè deducitur opera Christi Domini non esse æquè laudabilia laude morali, cum non possit verè imputari illi honestas æqualis.

SECT.

SECT. VI.

Non stat meritum, aut laudabilitas moralis, nisi detur potestas carendi omni laudabilitate morali.

80 EXplicatur hæc conclusio. Supposito quod sint infiniti actus charitatis intensiores, & intensiores in infinitum, & etiã minus, & minus intensi, etiam in infinitum quin intensionis, aut remissionis detur terminus. Supposita inquam, hac actuum charitatis possibilitate, & quod Petrus v.g. esset necessitatus ad eliciendum aliquem ex his actibus hunc, vel illum; assero in prædicto casu nullum actum charitatis elicere posse, ob quem laudabilis, & dignus præmio constituatur: si enim sufficeret in prædicto casu ad laudabilitatem, & meritum, elicere aliquem actum bonum relicto alio minus bono: cum nullus sit actus, qui id non habeat, nullus erit actus, per quem laudabilis non foret; consequenterque esset necessitatus ad laudabilitatem, & meritum. Dico igitur: eo ipso quod non posset Petrus carere omni laudabilitate, licet libertas sit inter actus inæquales, nullam electionem evadere posse laudabilem, & meritoriam.

81 Prob. hæc conclusio accomodando ei secundæ nostræ conclusionis probationes; quod sic præstatur. Prima probatio desumebatur ex eo quod in casu necessitatis ad duo extrema dissimilia, & æqualia, solum esset libertas ad talitatem, & modum honestatis, non vero ad honestatis substantiam. Hanc probationem non nihil immutatam simul huius conclusionis veritatem evincere sic ostẽdo. Homo necessitatus ad aliquem ex infinitis actibus inæqualibus versus excessum, & diminutionem, est necessitatus ad faciendam prælationem magis perfecti ad minus perfectum. Ergo faciẽdo prælationem A, v.g. necessario omittit aliam prælationem magis perfecti ad minus perfectum. Ergo non est liber ad substantiam prælationis magis honesti ad minus honestum. Tunc sic.

82 Quando præferre honestius minus honesto non est titulus sufficiens ad laudem, & meritum, nemo meretur ex eo, quod præferat honestius minus honesto. Sed, cum quis necessitatus est vage ad aliquam prælationem magis honesti ad minus honestum, præferre honestius minus honesto, non est titulus sufficiens ad laudem.

dem. Ergo in prædicto casu nemo est laudabilis, aut meretur ex eo, quòd præferat honestius minus honesto. Consequentia est bona, & maior certa. Minor prob. Cui non est in æstimatione morali liberum præferre honestius minus honesto, non est titulus sufficiens ad laudabilitatem & meritum præferre honestius minùs honesto: cum deficiente libertate morali nullus sit titulus ad moralem laudabilitatem. Sed præferre honestius minus honesto non est moraliter liberum subiecto necessitato vagè ad aliquam prælationem magis honesti ad minùs honestum: siquidem qui hac premitur necessitate, non potest non præferre honestius minus honesto. Ergo, cùm quis necessitatus est vagè ad aliquam prælationem magis honesti ad minùs honestum, præferre honestius minus honesto nō est titulus sufficiens ad laudem.

83 Alia probatio ad excludendam laudabilitatem ab electione, quæ versatur inter extrema omnino æqualia desumpta ex eo, quod ratio meriti nequeat esse necessaria, etiam probat nō esse laudabilitatem in nostro casu. Nam gradus laudabilitatis, aut meriti vt sic, nequit esse necessarius. Sed in nostro casu præferre melius minus bono est necessarium. Ergo non sufficeret ad meritum. Minor est certa. Nam, posita necessitate tali disiunctiua, necesse est dari aliquam prælationem maioris boni ad minùs bonum, & cōsequenter non poterit homo ita necessitatus non mereri: Ex quo fiet in nostro casu rationem meriti esse necessariam. Iam veró maior illa, videlicet, rationem meriti vt sic, non posse esse necessariam, videtur euidens: nam nemo potest mereri per id, quod suæ libertati non tribuitur. Sed ratio necessaria non tribuitur, aut imputatur libertati. Ergo ratio meriti vt sic, non potest esse necessaria.

84 Alia ratio, quæ fundatur in paritate vituperabilitatis & culpæ, eadem vi vrget in nostro casu. Nam, si Petrus necessitatus ad eliciendum aliquem ex infinitis actibus inæqualibus in intensione, etiamsi putaret ex conscientia erronea quemlibet ex illis actibus esse peccaminosum, adhuc cum hoc iudicio non peccaret eligendo quemlibet actum, licèt verum esset eligere maius malum relicto minori malo; quodlibet enim extremum putaretur ab ipso deterius alio extremo relicto, licèt etiam reputaretur minùs malum alio etiam extremo omisso. Ergo, sicuti homo in hac necessitate constitutus non est dicendus peccare, ne admittatur homo necessitatus ad peccandum: ita similiter non est dicendus homo in casu nostræ conclusionis laudabilis esse, quia æquā libertas requi-

88 Præterea nullum est prędicatum in ratione prælatio-nis, in quo omnes prælationes non conveniant. Ergo in prædicto casu nulla est ratio sufficiens ad meritum. Minor subsumpta proba-tur. Suppositis extremis infinitis versus intensionem, & remissio-nem: modo, quo se habet extremum A, respectu alterius perfectio-ris, & respectu B, sibi inferioris, etiam se habet B, respectu A, sibi superioris, & respectu C, sibi inferioris, & sic in reliquis. Ergo in hoc, quod est superare inferiores, & à superioribus superari: eodē modo se habent omnia extrema, & in hac formali ratione conve-niunt. Ergo electiones horum extremorum in ratione formali præ-lationis conveniunt inter se. Ergo nulla ratio præferendi vnum al-teri potest esse sufficiens titulus ad laudabilitatem, vel meritum. Hæc conclusio clarior fiet argumentorum solutione.

89 Vltimo prob. eadem conclusio. Ex terminis impli-cat rationem ita dirigere, vt neçessarium sit non implere, quod ra-tio dictat, ita, vt nullus sit possibilis casus, in quo verum non sit hominem omittere, quod illi consulit vt melius dictamen ra-tionis, consequenterque dari dictamen rationis necessario vio-landum. Sed, si darentur infinita extrema inæqualia prædicta, & ratio dictaret præferendum esse melius minus bono: in quolibet euentu relinqueretur aliud extremum magis bonum: & conse-quenter dictamen rationis esset necessario violandum ex aliqua parte. Ergo implicat quòd in tali casu detur dictamen de prælatio-nes melioris extremi: imò etiam implicat quòd detur dictamen respectu cuiuslibet extremi seorsim, dicens præferendum esse alijs inferioribus: quia etiam hac ratione necessariū esset, quòd in quo-libet euentu verificaretur omitti extremum magis consultum à ratione: & consequenter rationem, vt consulentem, necessario violari debere.

SECT. VII.

Argumenta, quæ contra hanc peculiarem conclusionem mi-litant, soluuntur.

90 OB. 1. Qui ponit honestatem aliquam liberè moraliter est laudabilis laude morali. Sed homo in prædicta ne-cessitate constitutus ponit liberè moraliter honestatē,

vt quatuor v. g. Ergo est laudabilis moraliter. Minor probatur. Ponit honestatem vt quatuor citra necessitatem ponendi honestatem vt quatuor. Ergo ponit eam liberè moraliter. Probo consequentiam. Ponere liberè moraliter honestatem vt quatuor, est ponere honestatem vt quatuor absque necessitate ponendi honestatem vt quatuor. Ergo homo in prædicto casu ponit liberè moraliter honestatem vt quatuor.

91 Ex doctrina supra tradita duplex colligitur huius argumenti solutio. Prima est non sufficere ad laudabilitatem moralem ponere honestatem vt quatuor citra necessitatem æqualis honestatis, nisi desit etiam necessitas faciendi similem prælationē magis honesti, ad minus honestum. Nam, si talis adsit necessitas, nō erit titulus sufficiens ad laudem præferre honestius minùs honesto. Cùm autem homo in prædicta necessitate constitutus non possit non eligere aliquod extremum honestum relicto minus honesto: hinc fit hominē in prædicto casu non exercere libertatem moralē in prælatione magis honesti: & consequenter sit non esse laudabilem moraliter in tali prælatione.

92 Hinc ad argumentum in forma. Concessa maiore, nego minorem. Ad eius probationem concesso antecedenti, nego cōsequentiam. Ad probationem consequentiæ: distinguo antecedēs. Ponere liberè moraliter honestatem vt quatuor, est ponere honestatem vt quatuor absque necessitate ponendi honestatem vt quatuor: præcisè: nego: & simul absque necessitate faciendi similem prælationē magis honesti ad minus honestum: cōcedo antecedēs; & nego consequentiam: quia homo in prædicta necessitate constitutus, licèt non sit necessitatus ad ponendam honestatem vt quatuor, necessitatus tamen est ad faciendam prælationem magis honesti ad minus honestum similem prælationi honestatis vt quatuor, ad honestates in gradu inferiori.

93 Sed instabis. Dum homo præfert honestatem vt quatuor honestati vt tria, eligit extremum perfectius, quàm dum præfert honestatem vt tria honestati vt duo. Ergo non facit similem prælationem. Distinguo antecedens. Et etiam dum homo præfert honestatem vt tria honestati vt duo, verificatur eligere extremum perfectius, quàm si præferret honestatem vt duo honestati vt vnū: concedo: aliter: nego antecedens. Et distinguo consequens. Ergo non facit similem prælationem: materialiter, concedo: formaliter in ratione prælationis, nego consequentiam.

94 Itaque dū homo operatur in prædicto casu præferēdo

actum

actum honestum minus honesto, quidquid verificatur de vna prælatione, verificatur etiam de alia respectiue ad inferiora extrema; nam, sicut quatuor excedunt tria, ita tria excedunt duo: & sicut quatuor excedit in perfectione omnia extrema inferiora; ita similiter tria: quam ob rem in ratione prælationis habent similitudinem excludentem titulum ad moralem laudabilitatem.

95 Secunda solutio desumitur ex defectu dictaminis. Nam in prædicto casu non datur dictamen vniuersale de eo, quod melius præferendum sit minùs bono: siquidem hoc dictamen vel esset de re impossibili: nempè de eligendo extremo omnium perfectissimo, quod non datur possibile in prædicto casu. Vel esset de re omnino necessaria, nimirum de electione alicuius extremi excedentis aliud: quod necessarium est in prædicto casu: dictamen autem de re omninò necessaria non potest regulare actiones liberas moraliter: consequenterque in prædicto casu deficit dictamen sufficiens ad moralem laudabilitatem. Iuxta hanc ergo solutionem.

96 Ad argumentum in forma: nego minorē. Ad cuius probationem distinguo antecedens. Homo in ea necessitate constitutus ponit honestatem vt quatuor absque necessitate ponendi tantam honestatem: & cum dictamine sufficienti ad imputabilitatem moralem, nego: sine dictamine sufficienti, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem, distinguo etiam antecedens. Ponere liberè moraliter honestatem vt quatuor est ponere honestatem, vt quatuor, absque necessitate ponendi tantam honestatem: & cum dictamine sufficienti concedo: sine dictamine sufficienti ad imputandam moraliter honestatem vt quatuor, nego antecedens; & deinde distinguendum est consequens, prout supra distinctum est.

97 Itaque non sufficit ad libertatem moralem respectiuè ad honestatem vt quatuor, ponere actum honestū vt quatuor, sine necessitate illum ponendi; sed vlterius requiritur adesse dictamen rationis, præferendum esse honestius minus honesto. Cum autem, vt ostendimus in conclusionis probatione, in casu prædictæ necessitatis ratio non dictet præferendum esse honestius minus honesto: ideo in prædicto casu non est sufficiens imputabilitas honestatis vt quatuor.

98 Ob. 2. instando superius argumentum. Bonitas vt quatuor, dum ponitur, alicui imputatur. Sed non imputatur necessitati. Ergo libertati: Maior est certa: quia quidquid ponitur, & nō est simpliciter necessariū, sicuti est Deus, alicui imputari debet

Minor verò etiam prob. Necessitati, quæ non est necessitas ad quatuor, non tribuitur, quòd existat quatuor. Sed necessitas ad aliquã honestatem præcisè excedentem aliam nõ est necessitas vt existat honestas vt quatuor. Ergo non illi tribuitur honestas, vt quatuor.

99 Resp. ex eadem doctrina distinguendo maiorem. Bonitas vt quatuor dum ponitur, alicui imputatur moraliter: si adsit dictamen rationis sufficiens: concedo. Si non adsit nego maiorem, & concessa minori nego consequentiam. Etenim in prædicto casu dicendum est bonitatem vt quatuor non habere existentiam moralem, sicuti neque habet perfectam moralem existentiam, quando non est plena, sed semiplena duntaxat libertas. Et etiam quemadmodum, si daretur conscientia erronea de eo, quod vterque actus prohibitus esset, non existeret moraliter ea bonitas: idem dicendũ est in nostro casu ratione vagæ necessitatis: quia ratione illius non dictat ratio in prædicto casu præferendum esse honestius minus honesto.

100 Sed replicabis adversus vtriusque argumenti solutionem. Adhuc in prædicto casu necessitatis vagæ, dictat ratio de quolibet obiecto seorsim esse præferendum omnibus illis minùs honestis: item dictat ratio honestum vt quatuor, eligibilius esse honesto vt tria, & honestum vt quinque eligibilius esse honesto vt quatuor. Sed hoc dictamen est sufficiens ad imputabilitatem honestatis, quæ de facto ponitur. Ergo, dum poneret homo prædicta necessitate constitutus honestatem, vt quatuor, haberet sufficiens rationis dictamen, vt ipsi imputaretur honestas, vt quatuor. Consequentia est bona: & maior videtur certa: quia adhuc in prædicto casu distinguit ratio de quolibet obiecto seorsim, v. g. de obiecto honesto, vt quatuor: vtpotê continenti plures gradus honestatis, quàm honestũ vt tria, vt duo, & vt vnum: debere illis iure præferri: imô cognoscere honestum, vt quatuor, excedere in honestate alia inferiora bono honesta, est formalissimè cognoscere honestum vt quatuor esse honestius, & eligibilius honesto vt tria. Iam verò minor superioris syllogismi: nimirum prædictum dictamen ad imputabilitatem sufficere: prob. Rationẽ dictare ponere honestatem liberè, & debere præferri honestatibus inferioribus, est totum, quod exigi potest ex parte dictaminis ad imputabilitatem: nam dictamen rationis hoc solum potest notificare: non enim potest dicere honestum vt quatuor, esse præferendum honesto vt quinque: neque alij bono honesto vt quatuor: quia æqua est bonitas vtriusque. Ergo solum potest dictare honestum vt quatuor

debe-

deberé præferri alijs bonis honestis in inferiori honestatis gradu.

101 Resp. negando maiorem primi syllogismi. Nam qui necessitatus esset ad aliquem ex infinitis actibus se excedentibus non posset in prædicta necessitate constitutus cognoscere hoc bonum determinatum esse præferendum alteri: quia eatenus id posset iudicare, quatenus ratio dictaret inter obiecta inæqualiter perfecta eligi debere perfectius omnibus alijs. At qui in prædicto casu, vt supra ostendimus, id non dictat ratio: nam, si id dictaret, dictaret falsum, cùm in prædicto casu nullum sit obiectum perfectius omnibus alijs. Ergo in prædicto casu non dictaret ratio honestum vt quatuor præferendum esse alijs bonis minus honestis. Cæterùm eatenus, & non aliter dictare posse rationem honestū, vt quatuor, esse præferendum honesto vt tria, quatenus dictet vniuersaliter inter extrema inæqualia honestius esse præferendum, exinde cōstat; quia ratio, quare debeat præferri honestum, vt quatuor, honesto vt tria, est quia honestum vt quatuor est magis honestum, quàm honestum vt tria. Hæc autem ratio vim non habet, nisi etiam ratio dictet vniuersaliter honestius præferendum esse minus honesto. Ergo eatenus, & non aliter potest ratio dictare honestum vt quatuor esse præferendum honesto vt tria, quatenus dictet vniuersaliter inter extrema inæqualia honestius esse præferendum.

102 Ob. 3. Adhuc in prædicto casu cognoscit, qui operatur cum prædicta necessitate, honestum vt quatuor esse magis honestum, quàm honestum vt tria, & minus honestum, quàm honestum vt quinque: similiterque cognoscit honestum vt tria esse minus honestum, quàm honestum vt quatuor, & magis honestum, quàm honestum vt duo. At qui hæc cognitio est dictamen rationis sufficiens ad laudabilitatem moralem. Ergo adhuc in prædicto casu datur dictamen sufficiens ad laudabilitatem moralem. Consequentia est bona, & maior certa; minor prob. Cognitio de bonitate actionis est regula, ratione cuius tribuitur agenti bonitas actionis. Ergo cognitio de gradu bonitatis est dictamen rationis sufficiens ad laudabilitatem moralem. Confirmatur. Dato iudicio de bonitate vt quatuor, vt excedente bonitatem vt tria: datur etiam iudicium de eo, quod eligibilius sit honestum vt quatuor, quàm honestum vt tria. Sed hoc est dictamen rationis sufficiens ad tribuendum moraliter eligenti honestatem vt quatuor potius, quam honestatem vt tria. Ergo etiam sufficiens erit ad laudabilitatem moralem.

103 Resp. Verum esse in prædicto casu cognosci gradum honestatis obiectiuæ. Deinde verum etiam esse cognosci quòd si libertas omnino versaretur inter honestum vt quatuor, & honestum vt tria, eligibilius esset honestum vt quatuor. Cæterùm falsum est rationem dictare quod in casu, in quo sint infinita extrema inæqualia sine termino, eligibilius sit vnum, quàm alterum, quia in tali casu ratio, vt regula moralitatis, siue vt regulans actiones liberas, neque dictat vniuersaliter eligendum esse melius, quia hoc nequit adimpleri: neque dictat eligendum esse aliquid honestum excedens aliud bonum honestum: quia hoc est necessarium. Et ratio, vt regulans actiones liberas non dictat quod necessarium est. Quapropter cognitio de gradu bonitatis maneret in prædicto casu purè speculatiua non valens excitare dictamen practicum de eo, quod hic, & nunc esset agendum.

104 Hinc ad argumentum in forma: concessa maiore, nego minorem. Ad huius probationem, distinguo antecedens. Cognitio de bonitate actionis practica dictans, vel potens excitare cognitionem dictantem, quid hìc, & nunc agendum sit, est regula, ratione cuius tribuitur agenti bonitas actionis, concedo: cognitio purè speculatiua non valens excitare cognitionem practicam de eo, quod hic, & nunc agendum sit, nego antecedens, & nego consequentiam.

105 Ad confirmationem respondeo negando antecedens pro casu, quo dentur infinita extrema inæqualia sine termino, quia in prædicto casu, ratio, vt regulatiua actionis liberæ, neque dictat omino vniuersaliter eligendum esse melius, quia hoc est impossibile: neque eligendum esse aliquid melius, quia hoc est omnino necessarium. Et denique quia (vt diximus in vltima nostræ sententiæ probatione) nequit ratio ita consulere, vt necessario violanda sit. Si autem, & consuleret hic & nunc bonum vt quatuor præferri debere bono vt tria, & bonum vt quinque bono vt quatuor, & sic sine termino: fieret inde rationem, vt ita consulentem necessario violari debere, cùm necessarium esset, quòd qualibet electione data, alia perfectior, & magis consulta à ratione omitteretur.

SECT.

SECT. VIII.

Qua ratione diuinis electionibus laudabilitas conueniat.

106 Sit nostra sententia. Deus non est laudabilis moraliter in suis actibus liberis eo genere laudabilitatis, quo laudabilis est creatura: hoc est, ea laudabilitate, quæ communiter laudabilitas moralis appellatur. Est tamē Deus laudabilis alia laudabilitate altioris ordinis postea explicanda.

107 Prima pars huius conclusionis, prob. ex hactenus dictis. Laudabilitas moralis, quæ tribuitur creaturis in suis electionibus, consistit in positione vnius actus melioris, alio omisso, cum libertate ponendi alium inferioris bonitatis. Sed hoc nequit verificari de Deo. Ergo neque Deo laudabilitas moralis competere potest. Prob. minor. Qui, dum semper operatur, operatur summè perfectè, non potest operari minus perfectè. Ergo neque omittit aliquam operationem minus perfectam, quam ponere posset. Atqui Deus semper necessario operatur summè perfectè. Ergo Deus, dum ponit vnum perfectum actum summè, non omittit libere alium minus perfectum & consequenter non operatur laudabiliter laudabilitate, quæ consistit in positione vnius actus melioris, alio actu omisso, cum libertate ponendi alium inferioris bonitatis. Consequentia est bona, & maior euidens: nam qui necessitatus est ad operandum summè perfectè, nequit operari non summè perfectè. Minor autem etiam videtur certa. Tum quia actus diuini sunt æquales, & summæ perfectionis, quin aliquis actus diuinus dari possit, qui non summam, & infinitam habeat perfectionem.

108 Confirmatur. Licet obiecta, quæ Deus potest eligere, sint inæqualis perfectionis in se, & respectiue ad eligibilitatem creaturarum: attamen respectiue ad Deum æque honeste eligibilia sunt: nam Deus non minus honeste eligeret carētiam mundi, ac modo eligit existentiam mundi: alioquin, si Deus eligeret carentiā mūdi, haberet electionem non summe honestam, sed finite, & cum limitatione honestam, & bonam, ergo inæqualitas obiectorum respectiue ad Deum nulla prorsus est, sed potius respectiue ad Deum, æquales sunt bonitatis, honestatis, & obiectiuæ eligibilitatis. Sed, vt supra probatum est, ad laudabilitatem moralem nō sufficit libertas inter extrema æqualiter honesta, & eligibilia. Ergo in Deo non datur sufficiens libertas ad laudabilitatem moralem.

109 Nec

109 Nec sufficit quod obiecta sint in se ipsis inæqualiter bona, vt ex inde refundatur in actus diuinos aliqua inæqualitas extensiua sufficiens ad meritum: quia, vt supra etiam dicebamus, cum obiecta respectiue ad Deum non sint inæqualiter eligibilia, sed æqualiter omnino: ea inæqualitas respectiue ad Deum nulla est; sed in æstimatione morali perinde se habet respectiue ad Deum, ac si nulla esset.

110 Vlterius: quia hæc, quam vocas in actibus diuinis inæqualitatem extensivam: nimirum habere obiectum perfectius entitatiue: vel sufficit, vt vnus actus diuinus sit vere, & realiter, & simpliciter loquendo æstimabilior alio: vel non; sed solum improprie. Si primum: iam vnus actus diuinus erit simpliciter loquẽdo melior alio, quod nemo concedit. Si secundum: erit Deus laudabilis laude morali, solum impropria: cum solum eius libertati posit tribui excessus bonitatis, qui solum improprie excesus est. Sed esse Deum laudabilem laude solum impropria, est proprie loquendo non esse laudabilem. Ergo Deus in prædicto casu propriê loquendo non esset laudabilis. Verum adversus hanc conclusionem.

111 Ob. 1. In Deo dantur virtutes morales: proindeque electiones diuinæ sunt actus harum virtutum: sed ad actus liberos virtutum moralium consequitur inseparabiliter dignitas laudis moralis: nam nihil aliud est laus moralis, nisi laus, quæ defertur alicui propter electionem moraliter virtuosam. Ergo Deus in suis electionibus est laudabilis moraliter.

112 Confirmatur ex scriptura sæpissime Deum laudante propter suas liberas electiones. Sic laudatur Deus Ioan. 3. propter electionem misericordia, & pietate plenam: *quasic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret*. Sic enim frequentissime laudatur Deus propter suam charitatem, iustitiam, liberalitatem, aliasque virtutes, quas Deus erga creaturas exercet: ac denique psalm. 144. vniuersalissime laudantur omnes diuinæ electiones, dum dicitur: *iustus Dominus in omnibus vijs suis, & sanctus in omnibus operibus suis*: quod quidem est laudare electiones diuinas tanquam iustas, & sanctas, atque adeo ob bonitatem moralem, quæ in eis reperitur. Ergo Deus in operibus suis laudabilis est moraliter.

113 Resp. 1. non adeo certum esse dari in Deo virtutes morales, vt ab aliquibus non expresse negentur: & ab alijs negentur etiam in re, licet specie tenus concedantur. Negat expresse Deo virtutes morales Smisingus tom. 1. tract. 3. disp. 3. quæst. 2. cui ad-

hærens

habent plures Scotistæ. Negat in re Deo virtutes morales, tamenti in verbis concedat, P. Ruiz de Montoya, quē sequuntur plurimi RR. dum asserit virtutes morales, quæ dantur in Deo non esse virtutes morales distinctas à charitate distinctione quasi speciei physicæ, qualis intercedit inter scientiam, & voluntatem: ac proinde opus non esse quod virtutes morales in Deo habeant aliud obiectū formale ab eo, quod habet charitas. Sed asserit Deo convenire virtutes morales solum distinctas quasi specie morali, quæ consistit in consonantia cum diuerso dictamine rationis. Iuxta quam doctrinam purè omnino materialiter attingitur obiectum amicitiæ reliquarumque virtutum: ita vt nullo modo sit ratio amandi amicum, ipse amicus, vel eius bonitas, sed bonitas diuina : quod quidem nihil aliud est, quam sub honestis vocibus amicitiam, pariterque reliquas virtutes morales Deo negare, sed quidquid sit de hoc.

114 Resp. secundo: absolute concedendo esse in Deo virtutes morales. Cæterum ad virtutes morales non consequitur laudabilitas moralis in sensu ab aduersarijs intento: quia virtutes morales non exigunt libertatem moralem in suis exercitijs: non enim dicuntur virtutes morales eo, quod exerceri debeant libertate strictè morali: sed quia respiciunt obiecta honesta honestate distincta ab honestate charitatis, aut, si velis, honestate pertinente ad mores. Hoc autem non petit libertatem strictè moralem in suis exercitijs: sicuti neque virtus charitatis, qua Deus summe se necessario diligit, deficit à ratione virtutis charitatis ex eo quod necessario in suum obiectum feratur. Quamobrem, licet Deus omnino necessario homines diligeret propter se ipsos, virtutem amicitiæ exerceret: quia virtutes non specificantur ex libertate in tendentia, sed ex obiecto formali, in quod suis actibus, siue liberis, siue necessarijs, tendunt.

115 Ad confirmationem ex scriptura desumptam. Resp. Deum laudari in scripturis non laude strictè morali: sed laude commendante perfectionem actus, quatenus præcissè tendit in obiectum honestum. Sicuti laudatur etiam ratione charitatis, qua se omnino necessario diligit super omnia: item laudatur Deus laude gratificatoria, quatenus commendatur, non quidem maior perfectio in operando, sed maior vtilitas nostra in huiusmodi operatione. Denique Deum prædicari in scriptura rectum, & sanctum in omnibus vijs suis, non est strictè moraliter laudari : nam etiā prædicatur sanctus, & rectus in sui amore: & nihilominus in se aman-

amando non est strictè moraliter laudabilis. Est igitur sanctus, & rectus in omnibus vijs: quia omnes actus diuini honestissimi sunt: & iuxta rationis regulas: sicuti honestum, & sanctum, & iuxta rationis regulas est summum, & infinitum bonum summè & infinitè diligere. Et nihilominus nec Deus se amat liberè, nec ob sui amorem laudabilis est laudabilitate strictè morali.

116 Obi. 2. ex terminis ipsis melius est agenti rationali, & libero dignum esse laude virtutis, proindeque morali, quam non esse. Ergo hæc laudabilitas debet tribui Deo. Confirmatur. Christus nobis proponit electiones diuinas tanquam perfectissimum exemplum, quod imitari debemus. Vt constat ex illis verbis. *Estote ergo perfecti sicut & Pater vester cœlestis perfectus est.* At frustra nobis proponeret imitandas electiones moraliter illaudabiles, vt à nobis extorqueat electiones moraliter laudabiles. Ergo electiones diuinæ laudabiles moraliter sunt.

117 Resp. negando maiorem absolutè sine discrimine sumptam: nam cum esse dignum laude morali involuat in suo conceptu, posse operari inæqualiter honestè, vt supra probauimus: & posse habere inæqualitatem in rectitudine operandi dicat posse carere perfectione summæ rectitudinis: hinc oritur laudabilitatem moralem arguere imperfectionem, nimirum posse carere summa rectitudine in operando: consequenterque non esse ex terminis meliorem dignitatem laudis moralis, quam defectum huiusmodi dignitatis: licet, supposita capacitate habendi laudabilitatem moralem, melius sit illam habere, quam non habere. Confirmatur nostra solutio ex actu charitatis: quia, si ex terminis melius esset habere dignitatem moralis laudis, quam ea carere: posset eodem modo probari melius esse Deo se amare laudabiliter moraliter, quam se amare non laudabiliter moraliter: quod falsum omnino est: iam iuxta communiorem sententiam Deus se necessario amat, necessario quoad speciem, & quoad indiuiduũ, qua necessitate intellecta nulla potest esse laudabilitas moralis.

118 Ad confirmationem resp. Deum in suis operibus aptissimum esse exemplar nostrarum operationum præscindendo à libertate diuina. Nam, vt Deus sit exemplar, non requiritur quod sit exemplar in omnibus, videlicet in modo etiam eligendi: quia etiã Deus exemplar nobis est in amore ipsius Dei, & in non admittendo peccato: & tamen Deus necessario, & peccatum excludit, & se summo amore prosequitur. Debemus ergo Deum pro exemplari habere, exequendo, quod Deus exequitur in amore obiectorum; siue id

Deus

Deus necessario, siue liberè exequatur. Etenim Deus nullam prorsus vel leuissimam difficultatem superat in operando rectissimè. Ea ergo ratione, qua nullam difficultatem superando, nobis exemplar est ad rectissimè, & honestissimè viuendum, ad quod nimiæ, & ingentes difficultates vincendæ sunt: ita pariter Deus & si laudabiliter moraliter non operetur, nobis exemplar est ad ea opera, quæ sine morali laudabilitate exercere non valemus.

119 Obi. 3. secundum nostram etiam sententiam Deus propter electionem Incarnationis, aliorumque donorum, quæ nobis largitus est, dignus est laude gratificatoria: ergo & laude morali. Prob. consequentia. Laus, quam exhibet gratitudo, est, qua alius laudat, tanquam benefactorem, id est, tanquam habentem electionem beneficam. Sed laus, qua electio alicuius laudatur, tanquam benefica, est laus electionis, tanquam habentis bonitatem moralem virtutis beneficentiæ, quod est formalissimè eam laudem esse moralem. Ergo vel Deus nō est gratitudine stricta dignus propter electiones nobis vtilissimas, vel est moraliter laudabilis.

120 Resp. concedendo antecedens, & negando consequētiam. Ad huius probationem: concessa maiori, nego minorem absolutè loquendo. Nam, si Petrus v.g. esset necessitatus ad conferendum aliquod donum ex motiuo beneficentiæ, vel Ioanni, vel mihi æqualibus omnino meritis & titulis, & mihi potius, quam Ioanni conferret, esset dignus laude gratificatoria, à me ei exhibenda. Et tamen, adhuc iuxta sententiam RR. quibus cum contendimus, in eo casu Petrus, cum non operaretur cum libertate inter extrema dissimilia, nec pertinentia ad diuersas virtutes, non operaretur laudabiliter, nec esset dignus laude morali. Ergo laudare aliquem laude gratificatoria non est cum laudare laude stricte morali. Igitur laudare aliquem laude gratificatoria solū est dicere de eo ita operasse erga aliquem, vt dignus sit, cui ab accipiente agātur gratiæ pro beneficio accepto: quod quidem non petit libertatem strictè moralem exercere.

SECT.

SECT. IX.

Alia laudabilitas moralis altioris ordinis competens Deo in suis electionibus explicatur.

121 EXclusa à Deo laudabilitate morali eiusdem generis cum laudabilitate morali creaturarum: nimirum, quæ consistat in positione electionis melioris, alia electione omissa: reliquum est explicare, quod genus laudabilitatis moralis competat Deo.

122 Dico igitur Deum esse laudabilem laudabilitate morali, non propter electionem obiecti vtcumque melioris; sed propter constitutionem illius in esse melioris. Explicatur. Obiectum eatenus melius, & eligibilius est, quatenus diuino beneplacito conformius existit. Deus autem suo ipso amore, quo hoc obiectum potius quam oppositum de facto vult; constituit hoc obiectum de facto amabilius altero. Licet ergo Deus non sit dignus laude tribuente ei hanc electionem A. v. g. vt meliorem electione B. quam omisit, dignus tamen est laude, quæ de ipso enuntiet adeo eximiæ, & infinitæ perfectionis esse, vt suo beneplacito, quo hunc mundum potius quam oppositum elegit, ipsum magis amabilem, quam oppositum constituerit. Hac igitur ratione tribuimus Deo laudabilitatẽ moralem; non propter electionem obiecti melioris aliunde, sed propter constitutionem obiecti in esse melioris per suam electionem liberam: ad quam laudem non requiritur ex parte Dei libertas ad nõ constituendum obiectum electum in esse melioris, seu amabilioris; non enim in prædicto casu laudatur Deus ex eo, quod potuerit carere hac dignitate laudis; sed præcisse, quia tantæ perfectionis est, vt sua libera voluntate constituat obiectum melius moraliter: hoc est honestius eligibile: quæ laus soli Deo conuenire potest. Hæc laudabilitas vocatur moralis: non moralitate electiua; sed constitutiua: siquidem laudatur Deus de eo quod sit perfectissima regula moralitatis.

123 Ex his deprehendes duplici titulo Deum immunem ab imperfectione morali. Primo enim excusatur ab imperfectione morali, quia respectu Dei non est vnum obiectum honestius aliorum cum Deus æquè honestè, æquèque perfecte quodlibet obiectum honestum eligere valeat. Secundo; quia sua electione constituit obie-

ctum in esse amabilioris, tum respectu creaturarum, tum respectu sui ipsius, quatenus posita iam electione obiecti A. per nullum ac- actum potest Deus velle oppositum efficaciter: non solum ex capite repugnantiæ physicæ duorum actuum sibi contradicentium, sed etiam quia peccaret in secundo actu, quatenus sibi ipsi Optimo, & Maximo, primæque, & perfectissimæ regulæ moralitatis opponeretur.

124 Verum, cum mentionem fecerimus imperfectionis moralis, placet etiam modo explicare, qua ratione Christus Dominus, cum, vt dicemus tract. de Incarnat. possit operari absque omni prorsus merito, & laudabilitate morali, excusandus veniat ab imperfectione morali, dum sine merito, & laudabilitate operatur. Pro huius difficultatis explicatione.

125 Duplex imperfectio moralis distinguenda est; alia pure negatiua, alia positiua. Imperfectio moralis purê negatiua cõsistit in defectu alicuius perfectionis, quam agens libere omittit; hac ratione qui non operatur iuxta summum, quod potest, imperfectionem moralem contrahit. Imperfectio moralis positiua dicẽs aliquam indecentiam, & vituperabilitatem, dupliciter explicari potest. Primo asserendo imperfectionem moralem positiuam esse debere transgressionem alicuius legis, vel præcepti, saltem pœnalis: deficiente autem omni lege, & præcepto nulla prorsus ratione moralẽ imperfectionem positiuam cõtrahi posse. Explicatur hoc.

126 Duplex distinguitur lex, siue præceptum: aliud obligans in conscientia ad rem præceptam: aliud obligans, non ad rem pręceptam, sed ad sustinendam pœnam impositam ob transgressionem huiusmodi præcepti: siue hæc obligatio sit stricta in conscientia: siue solum sonet, & significet ius in legislatore, & gubernatore ad infligendam pœnam propter sui præcepti violationem. Hac ratione obligant plures leges in religionibus, quæ regulæ nominantur: quia, tametsi non obligent in conscientia ad rem præceptam exequendam: quia sine vllo prorsus peccato, ne veniali quidem, violari possunt: nihilominus harum regularum transgressores iustê puniuntur à suis superioribus, licet minime in transgressione, vel leuiter peccauerint.

127 Dico ergo imperfectionem moralem positiuam dicere in suo conceptu transgressionem alicuius præcepti. Vbi autem nullius, vel leuissimi præcepti, etiam purê pœnalis, violatio est, imperfectio moralis positiua, quę reprehẽsibilitatẽ, & vituperabilitatem dicit, reperiri non potest. Patet hoc in religionibus. Nam ille

solum

solum religiosus imperfectus absolutè dicitur qui regulas, vel ordinationes transgreditur. Qui vero non solum vota, verum & regulas quantumvis minimas obseruat, imperfectus non dicitur, nec reprehensibilis habetur. Qui vero regulam violat, quāvis id sine peccato contingat, iuste reprehenditur, & punitur. Hic ergo, & non alius imperfectus moraliter reputari debet.

128 Dico Christum Dominum imperfectionem moralem positiuam contrahere non potuisse, quia dedecebat Filium Dei vere, & sine improprietate reprehensibilem esse. Cum igitur, si imperfectionem moralem, prout à nobis explicata est, contraheret, foret reprehensibilis: ideo nostra explicatione congruentem reddimus rationem, quare Christus Dominus imperfectionem moralem prout à peccato distinctam, contrahere non potuerit. Cæterum, quod Christus Dominus potuerit minus perfecte operari, cum h[illegible] seclusis peccato & lege, ad reprehensibilitatem non sufficiat: in commodum reputari non debet. Vnum hic advertendum est, nimirum hunc terminum *imperfectio moralis* absolute, & sine limitatione prolatum, imperfectionem moralem positiuam semper significare: atque adeo nunquam concedendum esse Christum Dominum contraxisse imperfectionem moralem, nisi expresse addatur purè negatiuam, & nullatenus positiuam.

129 Alia etiam non minus congrua ratione potest explicari, quare Christus Dominus non potuerit contrahere imperfectionem moralem positiuam: nimirum aliter distinguendo imperfectionem moralem positiuam, & negatiuam. Nam potest satis apte dici in eo distingui imperfectionem moralem positiuam à negatiua, quod imperfectio moralis positiua sit omissio actus perfectioris, per quam quis accedat ad peccatum, vt accidit in nobis, qui per omissionem maioris perfectionis facilius in peccatum prolabimur: imperfectio autē moralis pure negatiua ea sit, qua maior perfectio omittitur absque tali ad peccatum maiori propinquitate. Hac ratione, si natura impeccabilis aliquam perfectionem moralē omitteret, esset moraliter imperfecta, non positiue, quando quidē ad peccatum nunquam accedere posset, sed pure negatiue, quatenus, nimirum careret libere aliqua perfectione, quam habere posset.

130 Ex hac explicatione colligi potest, tum quare imperfectio positiua sit vituperabilis, secus negatiua: tum etiam, qua ratione Christus Dominus incapax sit imperfectionis moralis positiuæ, non vero pure negatiuæ. Imperfectio moralis positiua vituperabilis, & reprehensibilis est, tametsi peccati rationem non contrahat,

trahat, quia ex terminis patet aliqua reprehensione dignum esse, qui vel tantillum ad peccati malum accedit. Qui verò peccato nulla prorsus ratione obnoxius existit, non dignus est, qui vituperetur ex præcisa omissione maioris boni, cùm neque ad maius bonum eligendum teneatur, neque alicui, vel minimo discrimini positiui moralis mali subiaceat. Ex qua etiam doctrina facillimè colligitur, quare Christus Dominus imperfectionem moralem positiuam contrahere non potuisset; secus negatiuam: nimirum, quia cum Christus Dominus natura sua impeccabilis sit, accessus ad peccatum debet ei perinde repugnare, & consequenter imperfectio moralis positiua, quæ in tali accessu consistit. Cæterùm imperfectio moralis negatiua, quæ solum in omissione maioris perfectionis consistat, non est cur ei, cui per eam accessus ad peccatum esse non potest, debeat repugnare: præsertim, cum sine potestate carendi aliquo gradu honestatis in operando, laudabilitas, & meritum, vt supra docuimus, stare non possint.

131 Adversus hanc explicationem laudabilitatis moralis possunt obiici omnia argumenta Thomistarum, quibus contēdunt euincere Deum velle efficaciter antecedenter, prædiffinireque materiale peccati. Ex quo colligitur Deum sua voluntate, & electione non constituere necessario obiectum amabile à creatura; siquidem creatura, quamtumvis sciret Deum prædefinisse suum, vel alienum peccatum, quoad eius materiale, non posset licitè velle, aut desiderare talem actum existere. Consequenter ad hæc principia docent Thomistæ nos non teneri conformari voluntati Diuinæ in volito materiali, sed solum in formali: hoc est nos in pluribus casibus non posse, nedum teneri, velle quod Deus vult, debere tamen amare rationem formalem, ob quā Deus vult, & prędefinit.

132 Verùm cùm nos tract. de Prædest. quæst. 7. latè docuerimus cum omnibus Societatis authoribus Deum non posse materiale peccati prædefinire: vnumque ex præcipuis argumentis, quibus vsi sumus, accipiatur ex perfectione morali, quæ necessario foret in actu, quo creatura vellet materiale peccati: quia creatura nequit non rectè, & laudabiliter se gerere volendo quod Deus vult, volendoque ea ipsa ratione, qua Deus vult creaturam velle: cum hæc, inquam, sit nostra sententia prædicta quæst. 7. de Prędest. latè exposita, probata, & ab argumentis vindicata: ad eā quæstionem lectorem remittimus, vbi omnia adversariorum argumenta proposita, & dissoluta reperiet.

QVÆST. IX.

Vtrùm Deus sit aliqua ratione necessitatus ad amandas creaturas? Et primò: an sit metaphysicé necessitatus?

STatuto in Deo amore erga creaturas, grauissima restat difficultas: an eas amet aliqua necessitate compulsus? Hanc difficultatem pro meis viribus dilucidê explanare conabor.

SECT. I.

Aliqua prænotantur.

1 NOtô primò. Necessitatem in genere, prout ad nostrum attinet institutum, esse connexionem illius, quod necessitas dicitur, cum extremo, quod necessarium appellatur. Vel aliter. Necessitas est inconiungibilitas sui cum defectu illius, ad quod est necessitas. Ita vnio est necessitas existentiæ extremorum, quia cũ extremorum existentia connectitur, & cum extremorum carentia inconiungibilis est.

2 Hæc necessitas triplex solet distingui: alia metaphysica, alia physica, & alia moralis. Necessitas metaphysica est illa, cuius coniunctio cum carentia illius, cuius est necessitas, implicatoria est. V.g. necessitas extremorum consistens in vnione: hæc enim necessitas ideo est metaphysica: quia coniunctio illius cum extremorum carentia chimærica est, metaphysicéque repugnans.

3 Necessitas physica est illa, quæ absque miraculo à potentia superiori prouenîente nequit coniungi cum carentia extremi necessarij. Ita ignis est necessitas physica caloris. Hæc necessitas prout sic explicata non in Deo; sed solum in creaturis reperiri potest, cum respectu Dei nulla sit potentia superior, quæ eius, vel repugnantiam, vel inconiungibilitatem posisit superare.

4 Necessitas moralis est ea rerum determinatio ad existentiam alicuius euentus, quæ absque connexione physica, aut metaphysica recte perspecta non patitur prudentem dubitationem, vel suspitionem de existentia oppositi, fundatque prudentissi-

tissimum iudicium de existentia euentus, ad quem determinat. Ita est necessaria in ludo talorum aliqua fœlix sors ex plurimis, quæ eueniunt. Ita etiam, si mater amet vehementer filium, & filius petat ab ea quod filio valde necessarium est, & ea absque dispendio possit tribuere, dabitur necessitas moralis illius, quod filius tam enixè postulat à matre.

5 Noto secundo: circa obiectum voluntatis duplicem posse distingui affectum: alium efficacem; inefficacem alium: & de vtroque posse esse controuersiam. Vlterius, cum, vt infra dicemus, triplex etiam detur voluntas actualis: nempe amor strictus, desiderium, & gaudium: de quolibet ex his affectibus ferendum est iudicium, vt integra sit quæstiones resolutio.

6 Noto tertio duplicem esse necessitatem: aliam vagam circa hoc, aut illud extremum: aliam determinatam circa hoc determinatum. Item aliam esse necessitatem absolutam; aliam conditionatam: videlicet, quæ datur facta aliqua suppositione. Quare de omnibus his necessitatibus quæstio est: vtrum videlicet Deus sit necessitatus, vel determinatè, vel vagè, vel absolutè, vel conditionatè ad amandum, vel efficaciter, vel inefficaciter, hoc vel illo genere amoris aliquam creaturam?

7 Noto quarto: tot modis rationem *Optimi* explicari posse, quod ratio *Boni* explicabilis est. Nam cum optimum nihil aliud sit quam bonum in summo gradu, quot genera bonorum cõcipiamus, tot optima, siuè bona in summo gradu concipere valebimus. Hinc fit posse concipi *Optimum* in se, & in ordine ad aliud, siuè vt conducens ad aliud, siuè vt medium ad aliquem finem: quia, cum his modis ratio boni reperiatur, etiam eisdem ratio *Optimi* concipi valet.

8 Prætereà ratio *Optimi* tripliciter potest esse in ordine ad aliud. Primo vt finem: qua ratione medicina, qua infallibiliter consequemur salutem, optima est in genere conducentiæ ad salutem consequendam. Secundo modo potest aliquid esse optimum in ordine aliud, non vt finem; sed vt totum: si, nimirum, cum parte præsupposita nihil distinctum ab eo, quod dicitur optimum, possit in illa linea melius constituere. V. g. si, suppositis partibus faciem componentibus præter oculos, nihil distinctum ab oculis sit, quod simul cum alijs partibus pulchriorem faciem constituere valeat. In hoc casu dicentur oculi optimum ad pulchritudinem cum alijs partibus constituendam. Idem dicito in musica, in saporibus, & alijs rebus. Tertio datur optimum

in ordine ad aliud vt regulam & artem: nimirum, quando res omnino conformatur cum voluntate & mente operantis. Hac ratione potest aliquod opus entitatiuè imperfectum esse perfectissimum in ratione artefacti: quia videlicet omnino conformatur absque vlla, vel leuissima discrepantia cum voluntate, mente, & idæa operantis.

9 Cæterum, vt ratio *optimi* in se, inuestigetur, comparatio non debet fieri inter rem & eius contradictorium; sed inter vnã rem & omnes alias pertinentes ad eandem lineam: quia in sententia communi ponente contradictorium rei positiuæ in aliquo negatiuo à parte rei, nihil est positiuum (præscindo modo à malitia peccati) quod non sit melius suo contradictorio: siquidem suum contradictorium est quid negatiuum. Et tamen absolutè non quælibet entitas positiua est optima in aliqua linea. Requiritur ergo quod nihil aliud sit melius in eo ordine, in quo datur optimum. V.g. vt detur optimum in ratione vniuersalissima creaturæ, requiritur dari aliquam creaturam, quæ omnes omnino creaturas à se distinctas excedat: sicuti vt detur homo perfectissimus omnium, requiritur homo omnes alios distinctos excedens in perfectione, licet ipse ab Angelis excedatur.

10 Vt autem detur *optimum* in ordine ad aliud vt finem, debet fieri comparatio inter vnum & aliud in ratione conducentis ad finem. Ob similem rationem vt detur optimum in ordine ad aliud iam præsuppositum ad aliquam perfectionem constituendã, comparatio debet fieri inter ipsum vt coniunctum cum eo, quod præsupponitur, & inter quodlibet aliud siuè positiuum, siuè negatiuum, vt coniunctum similiter cum parte præsupposita. Hac enim ratione in instrumento aliquo musico, suppositis alijs fidibus tali modo ad concentum temperatis, potest alia chorda reddens sonũ in gradu determinato, ita alijs congruere, vt nulla alia cum eis suauiorem harmoniam præstare valeat. His positis.

11 Dico primo. Non datur optimum in ratione vniuersalissima creaturæ. Hoc est. Nihil creatum, siuè creabile singulare est in se optimum omnium creaturarum: quia quodlibet singulare habet aliud superius in perfectione: ita vt nulla creatura detur possibilis, quæ non sit minus perfecta alia possibili: quando quidem sicut nullus datur numerus finitus, supra quem non detur alius maior etiam finitus: pari ratione, qualibet creatura data, restant aliæ perfectiores & perfectiores in infinitum.

12 Censeo similiter non dari aliquod singulare optimum

in

in aliqua specie: quia, vel omnia indiuidua sunt æqualia, vel admittunt aliquam inæqualitatem intra eandem speciem. Si omnia indiuidua sunt æqualia, nullum erit optimum, cum excessus, & disparitas non detur. Si verô admittant aliquam inæqualitatem intra eandem speciem, non est cur non detur possibile aliud indiuiduum pertinens ad eandem speciem, quod habeat omnimodam æqualitatem cum indiuiduo à te assignato. Si tamen dicas omnia indiuidua cuiuscumque speciei esse essentialiter inæqualia inæqualitate pertinente ad eandem speciem, facile dicam ea indiuidua esse infinita: & consequenter nullum esse perfectissimum: modo quo de numeris finitis communiter dicitur.

13 Verum posse dari optimum in specie in ordine ad aliud, iuxta triplicem aliam acceptionem supra explicatam, mihi probabilius est. Nam in ordine ad aliquem finem intentum potest dari aliquod medium vnicum; quod sit consequuturum effectum. Ergo in ordine ad illum finem potest dari optimum. Similiter ex suppositione aliquarum partium potest dari alia, quæ talem perfectionem constituat, vt nulla alia distincta propter specialem improportionem possit æquam cõstituere perfectionem. In hoc enim nulla est repugnantia. Deinde potest aliquid esse summè conforme voluntati, & arti operantis. Ergo potest dari optimum iuxta has acceptiones.

SECT. II.

Deus non est metaphysicé necessitatus absoluté ad decernẽdam, siué determinaté, siué vagé aliquam creaturam.

14 HÆc conclusio certa est: siquidem Deus non necessitate, sed libertate condidit omnem creaturam. Si autẽ Deus necessitatus esset Metaphysicê ad decernendam efficaciter aliquam creaturam, non eam omnino liberè, sed necessario creasset. Vlterius probatur per partes eadem conclusio. Et primo Deum non esse necessitatum determinatê ad aliquam creaturam singularem creandam, ostenditur ex præmissis. Si ob aliquam rationem teneretur Deus eam creaturam efficaciter amare, maximè quia vel esset absolutè optima in se, vel in ratione vniuersalissima creaturæ, vel in aliqua linea determinata. Sed, vt supra diximus, neque datur optimum creatũ vniuersaliter, neque in aliqua linea determinata. Ergo Deus non necessitatur ad decernendam aliquã creaturam in singulari.

15 Præterea, si daretur optimum in qualibet linea, & Deus ad optimum in qualibet linea esset necessitatus, necessitaretur Deus ad infinita optima, cum sint infinitæ lineæ specificè diuersæ. Ergo necessitaretur Deus ad ponendum infinitum in actu, quod est absurdum. Vlterius, etiam gratis admisso dari inter omnes creaturas aliquam omnium optimam, non esset Deus metaphysicè necessitatus ad illam creandam. Ratio à priori est: quia, quantumuis sit perfecta in ratione creaturæ; manet eo ipso in ratione perfectionis finitæ & limitatæ. Bonitas autem finita nō habet vim rapiendi necessario voluntatem infinitam Dei, cum quælibet bonitas finita plurimis scateat imperfectionibus. Ergo Deus, adhuc admissa creatura optima omnium, non est necessitatus metaphysicè ad illam efficaciter amandam.

16 Deinde neque necessitaretur Deus ex infinita malitia, & imperfectione, quæ foret, si nulla existeret creatura, cum defectus omnium creaturarum non sit vel physicè infinitè malus. Præterea non necessitaretur Deus ex indigentia alicuius creaturæ ad suæ fœlicitatis complementum, cum Deus nullo à se distincto ad sui æternam fœlicitatem & beatitudinem indigeat. Ergo ex nullo capite necessitaretur Deus, cum nullum aliud reliquum sit, vnde necessitas metaphysica possit prouenire.

17 Verum, licet hæc conclusio non solum certa; verum de fide sit, quatenus de fide est Deum creaturis non indigere, & etiam liberè creasse in tempore omnem omnino creaturam, vt ait Concilium Lateranense in cap. *Firmiter de summa Trinitate, & Fide Catholica*: nonnulla tamen sunt argumenta, quæ licet ab authoribus eò proponantur, vt in Deo aliquam necessitatem moralem ad decernendum euincant; re tamen vera, si quid probant, nō moralem duntaxat, sed metaphysicam necessitatem conuincunt.

18 Ob. 1. Melius est existere aliquam creaturam, quam nullam penitus existere (excipe semper peccatum) sed Deus est metaphysicè necessitatus ad id, quod est melius. Ergo Deus est metaphysicè necessitatus ad producendam aliquam creaturam. Consequentia est bona, & maior certa: quia melior est existentia (excepto peccato) quam purum nihil. Minor igitur, in qua est difficultas, probatur ex Concilio Francfordiensi ad Episcopos Hispaniæ pag. 665. vbi hæc habentur. *Credimus Deum velle quæ meliora sunt.* Ex quibus verbis hoc conficitur argumentum. Si non daretur in Deo necessitas metaphysica ad volendum (in-

tellige

telligé efficaciter, nam de voluntate efficaci loquitur Concilium vt intelligunt omnes AA.) quod melius est, non daretur firmum fundamentum ad iudicandum id semper à Deo volitum esse. Ergo debemus adstruere in Deo necessitatem absolutam & metaphysicam ad amandum efficaciter optimum, vt inde prudenter credamus Deum semper velle quod optimum est. Consequentia probatur. Adhuc data necessitate morali in Deo ad amandum optimum, non datur firmum fundamentum. Ergo debet dari necessitas metaphysica. Antecedens probatur: tum ex eo quod necessitas moralis absolutè componibilis sit cum carentia extremi necessarij, quidquid dicat P. Granados. Id autem, quod absolutè componi potest cum non esse alicuius extremi, non est sufficiens fundamentum ad assensum firmum existentiæ illius extremi. Tum etiã & potissimum quia Concilium intendit commendare perfectionem diuinam. Cum ergo Cõcilium, vt eam perfectionem explicet, non dicat Deum inclinari ad amandum optimum, sed nos debere credere Deum de facto velle optimum: hinc deducitur iuxta mentem Concilij *velle de facto optimum* ad perfectionem diuinam pertinere: quod autem ad perfectionem Dei spectat, non solum moraliter, verum & metaphysicè Deo necessarium est.

19 Respondeo primo cum P. Ribadeneira mentem concilij tantum esse Deum ex suppositione finis efficaciter intenti manere determinatum ad media optima in genere conducentia ad finem: hoc est media, quibus sciat finem fore infallibiliter consequendum.

20 Respondeo secundo cum alijs ibi loqui concilium accipiendo illud verbum *melius* non prout melius opponitur minus bono, sed prout opponitur *imperfecto in se essentialiter*: neque loqui concilium nisi ex suppositione productionis alicuius creaturæ, ita vt sensus concilij sit, credamus Deum, quando vult aliquid, velle id, quod bonum & perfectum essentialiter est entitatiuè nullam in se continens essentialem malitiam. Hæc explicatio satis cõgruit menti concilij, quod eo intenderat curam, vt opponeretur hæreticis Manichæis asserentibus aliqua esse facta, quæ in se essentialiter mala sint.

21 Ob. 2. Qui amat aliquem perfectissimè, necessitatur ab ipso amore ad amandũ bonũ personæ amatæ, & quidquid conducens iudicetur ad perfectiorẽ statũ illius. At Deu amat se ipsũ perfectissimo amore, & omnino necessario. Ergo etiam necessario vult quæ ipsi sunt bona, & quidquid conducit ad perfectiorẽ statũ

illius. Sed quæ meliora sunt in se, magis conducunt ad maiorem Dei gloriam, & ad perfectiorem eius statum. Ergo Deus à suo erga se necessario amore necessitatus manet ad volendum sibi ea, quæ meliora sunt.

22 Respondeo (omissis aliorum solutionibus) eum, qui summè amat alium, necessitatum manere ad amandum illi bona, quæ necessaria sunt vt summè fœliciter se habeat; non vero alia bona, quæ eius fœlicitatem simpliciter loquendo nullatenus augent. Cum verò omne creatum quasi nihilum reputetur coram Deo, & eius summæ fœlicitati quidquam addi, vel detrahi nequeat: inde fit Deum ex amore erga se ad nihil creatum sibi volendum manere physicè necessitatum.

23 Sed instabis. Quamvis bona creata non augeant Dei fœlicitatem, creaturæ tamen quo magis Deum amant, magis compelluntur ad amanda Deo bona extrinseca & creata. Sed Deus fervențius, infinitêque vehementius à se ipso, quam à creatura diligitur. Ergo suus amor impellet ipsum ad procurandum sibi bona extrinseca. Præterea velle Deo bona extrinseca est ipsum amare. Sed Deus est necessitàtus ad se amandum maiori & perfectiori amore, quo amabilis est. Ergo Deus est necessitatus ad amandum sibi omnia bona extrinseca.

24 Respondeo disparem esse rationem inter Deum & creaturas: creatura enim quo magis diligit Deum, magis se debet conformari diuino beneplacito. Cum autem voluntate simplici approbatiua magis complaceat Deus in obiecto meliori (licet non sit necessaria absolutè & simpliciter talis complacentia) & creatura sua electione non constituat formaliter magis placens Deo vnũ obiectum, quam aliud: ideo creatura ex amore Dei tenetur amare magis Deo obiectum melius: non præcisè ex eo quod sit melius, sed quia magis placet Deo volũtate approbatiua, & creatura sua electione obiecti imperfectioris non constituit illud obiectum magis defacto placens Deo. At vero, licet Deus voluntate simplici approbatiua magis feratur in obiectum perfectius: quia vero sua electione, ex hypothesi quod eligat obiectum imperfectius, iam obiectum ex se imperfectius constituatur in esse magis eligibilis: ideo Deus ex amore erga se non necessitatur ad amandum sibi obiectum in se melius.

25 Ex hac doctrina respondetur etiam confirmationi: cõcedo enim hoc, quod est creaturã amare Deo propter ipsum Deũ bona creata esse amare Deum: & similiter hoc quod est creaturam

amare Deó maiora bona esse amare magis Deum. Nego tamen paritatem inter Deum & creaturam: quia creaturam amare Deo maiora bona creata nō ideo est amare magis Deum, quia maiora Dei bona sint, cum coram Deo quasi nihil reputentur; sed quia Deo magis placent defacto: hancque maiorem Dei complacentiam iudicat prudēter creatura. Cum autem Deus sua electione faciat obiectū, quod est ex se imperfectius, magis placens sibi, secus creatura, vt supra dicebamus: ideo in creatura amare Deo maiora bona extrinseca, erit magis amare Deum; at vero in ipso Deo non erit maior amor amare sibi maiora bona extrinseca & creata, cum bona extrinseca respectu Dei bonorum nomen non absolute & simpliciter mereantur.

26 Ex alio etiam capite redditur desparitas inter Deū & creaturam. Deus enim nobis præcipit nostros amare proximos, de hocque amore perspicue nobis suam voluntatem explicuit. Quo fit, vt quo magis amemus Deum, maiora & excellentiora bona nostris proximus amare, & procurare teneamur. Cum igitur creaturæ rationali perfectius & excellentius bonum sit Deum cognoscere & perfectissimê amare: ideo ex amore Dei maiori obligamur ad amandum in nostris proximis cognitionem & amorem Dei: qui affectus creaturæ rationali bona intrinseca, & Deo bona pure extrinseca sunt: consequenterque nos amare Deo clariorem cognitionem, intensioremque amorem à creatura rationali elici, est magis amare Deum, quia est magis amare proximum propter Deum. Hoc autem non euenit Deo respectu sui: quia Deus nulla premitur obligatione, aut præcepto amandi creaturas propter ipsum.

27 Ob. 3. Quo magis aliquis est bonus, eo magis inclinat vt sua bona communicet alijs meliori modo, quo possit. Atqui Deus est infinite bonus. Ergo infinite inclinat ad se communicandum optimo modo, quo possit: quod quidem non est aliud quam producere optimum. Summa autem inclinatio ad vnum non relinquit indifferentiam ad oppositum. Erit ergo Deus metaphysice necessitatus ad decernendum efficaciter & producendum optimum.

28 In primis iuxta principia superius statuta vim non habet prædictum argumentum ad probandum totum id, quod intendit. Nam, cum supra ostenderimus non dari optimum in bonis creatis, implicationem inuoluet inclinare Deum in optimam communicationem. Solum ergo ad summum conuincet argumentum inclinare Deum vage in aliquam communicationem; non vero in hanc

hanc aut illam determinatè. Cæterum ne hæc quidem necessitas vaga conuincitur prædicto argumento.

29 Respondeo ergo Deum quo magis bonus est magis inclinare in maiorem communicationem. Ita tamen vt non crescat inclinatio pro mensura bonitatis diuinæ, sed pro mensura communicationis. Cum igitur communicatio ad creaturas semper finita sit, nũquam inclinatio ad summum gradum poterit peruenire. Prætereà; ita inclinatur Deus in maiorem communicationem, vt magis inclinetur vage in hanc vel illam communicationem, quã determinate in maiorem: quia magis inclinatur liberalis, & suo ingenio beneficus, in non carendo omni communicatione, quam in habenda aliqua determinata, vt infra dicemus loquendo de necessitate morali. Qua propter, adhuc admissa possibili optima communicatione, non inclinabitur Deus magis in illam determinate, quam vagè in eam vel alteram. Inclinatio autem vaga non potest esse summa, & infinita: quia non crescit matemathice ad mensuram bonitatis diuinæ, sed ad mensuram communicationum, ad quas inclinat. Præter quam quod inclinatio diuina ad se communicandum quasi temperatur ex alio attributo diuinæ independentiæ, quæ ad oppositũ inclinat aliqua ratione.

30 Ob. 4. Diuina voluntas est summe conformis diuinæ sapientiæ: & summa sapientia dictat melius esse eligere optimum, quam omittere. Ergo Deus vel non summè se conformat cum dictamine diuinæ Sapientiæ, vel non omittit, sed optimum ponit in rerum natura: consequenterque decernit efficaciter optimum. Confirmatur. Deus non potest velle malum. Ergo neque minus bonũ. Probatur consequentia. Sicut pugnat cum summa honestate Dei turpiter velle, sic etiam minus honeste velle. At quia turpe esset Deo velle malum, ideo in Deo necessitas est metaphysica non volendi malum. Ergo quia velle minus bonum, esset Deo minus honestum, erit in Deo necessitas metaphysica non volendi minus bonũ. Ergo & necessitas amandi optimum.

31 Respondeo voluntatem diuinam non esse summe conformem diuinæ Sapientiæ conformitate intenta ab obijciente; sed solum esse conformem quatenus voluntas diuina tenetur amare & odio habere obiecta, quæ proponit Sapientia diuina deberi hic & nunc amari, & odio haberi. Alia vero conformitas distincta ab hac non est de conceptu perfectionis diuinæ volũtatis, vel, si mauis, trãsmissa maiori, negatur Minor respectiue ad Deum: quia, vt supra diximus quæst. 8. omnia obiecta sunt æque eligibilia à Deo: ita vt respectu

pectu Dei non sit vnum obiectum honestius alio. Vide quæ ibi diximus vbi omnia, quæ ad hanc difficultatem soluendam spectant ex professo discussa reperies præsertim quæ attinet ad explicationem imperfectionis moralis, & qua ratione, tum Deus, tũ Christus Dominus ab imperfectione morali liberetur.

SECT. III.

Qua ratione sit Deus metaphysicé necessitatus ad optimum in ordine ad aliud?

32 SVpposita multiplici acceptione huius termini *Optimum* explicata sect. 1. à num. 5. Dico primo: Deum esse necessitatũ ad optimum in ordine ad finem efficaciter intẽtum, sumpto *Optimo* pro medio infallibiliter consequuturo finem intentum. Probatur facile hæc conclusio. De ratione intentionis efficacis est determinare intendentem ad ponendum medium efficax. Si ergo Deus habet intentionem efficacem finis, determinabitur necessario ad ponendum medium, quo finem defacto consequatur. Hæc conclusio est adeo certa, vt vlterius non indigeat probatione.

33 Dico secundo. Deus non est necessitatus metaphysicè ad optimum in ordine ad aliud vt totum ex suppositione aliarum partium. Explico conclusionem Supponatur hunc mundum ex suppositione aliarum partium præter solem hunc, nullo alio distincto à sole posse constitui perfectiorem: imò neque æque perfectum. Supposito hoc: dubitatur: an Deus ex suppositione aliarum partiũ teneatur necessario metaphysice producere solem hunc? Vel possit eum non producere, & ita omittere optimum, condereque mundũ non perfectissimo modo, qua potuit? Respondeo in hoc casu non teneri Deum ad condendum solem: consequenterque neque ad producendum mundum optimo modo, quo potest produci. Ratio est: quia Deus non necessitatur ad optimum creatum ratione bonitatis illius, cum bonitas finita vim non habeat rapiendi necessario voluntatem gaudentem perfectissima & infinita libertate. Deinde nec Deus ratione perfectissimi artificis ad id obligatur: perfectissimus enim artifex non tenetur nisi ad exequendum opus tota ea perfectione, quam vult inesse operi. At vero velle opus perfectissimum entitatiue non est de ratione perfectionis artis. Ergo

Ergo nulla est ratio necessitans Deum metaphysice ad condendum solem in prædicta hypothesi. Verum ad versus hanc conclusionem.

34 Obijcitur primo id, quod PP. Concilij Francfordiensis scribunt ad Episcopos Hispaniæ: videlicet: *credamus* (Deum) *omnia velle, quæ meliora sunt*: nec non Basilium in Hexameron columna 5. *fecit* (Deus) *vt bonus quod vtile est: vt sapiens quod pulchrum est: & vt potentia præditus quod maximum est*. Sed Deus nō potest adhuc potentia physica vel metaphysica operari nisi vt bonus, vt sapiens, & vt potens. Ergo neque vllo modo poterit operari, nisi quod vtile, pulchrum, & maximum est. Ergo Deus nō potest operari nisi opus, quod perfectum sit ex omni capite. Consonat Aug. lib. 3. de libero arbitrio cap. 5. dicens: *quidquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorem*. Præterea lib. de quantitate animæ cap. 33. explicās in fine quartum gradum animę: *Dei iustitia* (inquit) *factum est, vt non modo sint omnia, sed etiam sic sint, vt omnino melius esse non possint*.

Plura alia Patrum testimonia, quibus dicitur Deus constituisse mundum optimo modo, quo constitui potuit, & si secus faceret, suæ derogaturum perfectioni, vide, si placet, apud P. Ruiz de Montoya tom. de volunt. disp. 9. sect. 4. Ex quibus omnibus testimonijs hoc conficitur argumentum. Deus est metaphysice necessitatus ad non contraueniendum suorum attributorum perfectioni. At Deus, vt constat ex omnibus his testimonijs, non solum constituit mundum optimo modo, quo constitui potuit; verum, si mundū conderet, & non optimo modo: suæ perfectioni derogaret. Ergo Deus est metaphysice necessitatus ad non condendum mundum minus perfectum, quam potuit constitui.

35 Vt huic argumento faciam satis, animaduertendum est in his ferme omnibus locis agere Sanctos PP. cōtra Manichæos asserentes res visibiles ex se malas esse, subindeque indignas, quæ Deum habeant authorem. Vt igitur PP. hoc Manichæorum delirium impugnent, contendunt mundum hunc visibilem bonum esse, nihilque in eo esse, quod ex se malū debeat appellari: & vsque adeo contra Manichæorum hæresim hanc veritatem firmare institere, vt nonnunquam in oppositum extremum per exagerationem non nihil inclinari videantur. Triplicem autem bonitatem in hac rerum visibilium fabrica agnoscunt. Primam respectiuam ad finem. Secundam respectiuam ad artem. Tertiam absolutam. Bonitatem respecti-

pectiuam ad finem vocant conducentiam, quæ omnia habēt in Dei attributorum ostensionem: in eius gloriam, in prædestinatorumque beatitudinem.

36 Cæterum: cum hic finis non vagè in hoc vel illo; sed determinate in certo & determinato gradu à Deo sit intentus: qui finis per hunc vniuersum veluti per medium obtinetur ea ipsa ratione, qua à Deo intenditur: idcirco rectè dicitur mundus optime cōstitutus in ordine ad hunc finem, quatenus hic mundus est medium infallibiliter adepturum finem: in quo ratio optimi medij constituta est. Huc faciunt verba plurium Patrum, præsertim Augustini: qui ex peccati permissione vtilitatem saltem remotam ad Dei gloriam conatur elicere.

37 Bonitas respectiua ad artem vocatur conformitas cū voluntate & mente operantis. Cumque quælibet creatura, quantumvis infima, vndequaque sit qualis à Deo mente & voluntate cōcipitur: ideo quodlibet opus Dei est perfectissimum in ratione artefacti: & hac ratione possunt non incongruam admittere explicationem PP. asserentes Deum semper perfectissimum operari: nimirum in ratione artefacti, & in ratione conducentis ad finem efficaciter intentum, quin Deus optimum semper faciat in bonitate absoluta.

38 Verum, licet hoc ita sit: & hac ratione possent prædicta Patrum testimonia explicari, & etiam alia explicatione, quam supra tradidimus, intelligendo nimirum ly *Optimum* negatiuè, prout excludit quamlibet malitiam essentialem: quo fit prædictos textus posse etiam explicari de bonitate absoluta. Nihilominus aliqui textus sunt, qui huic conclusioni clarius opponi videntur, vlteriori que indigent explicatione. Primus est D. Aug. lib. 4. de Genesi ad litteram cap. 16. vbi hæc habet. *bona facere si non posset* (loquitur de Deo) *nulla esset potentia. Si autem posset, nec faceret, magna esset inuidentia. Quia ergo est omnipotens, & bonus, omnia valde bona fecit.* Ergo, si Deus conderet mundum, & non conderet valde bonum, inuidia argueretur in Deo. Ea ergo ratione, qua Deo repugnat inuidentia, repugnabit etiam mundum efficere, & non efficere valde bonum. Ergo Deus metaphysice est necessitatus, si conditurus sit mundum, eum condere cum maxima perfectione.

39 Secundus textus est D. Chrisost. orat. 4. de Prouid. in qua statuit in Deo dari necessitatem remunerationis meritorum, & supplicij peccatorum post hanc vitam, & quidem necessitatem ineuitabilem; ait enim, *si nihil est post hanc vitam, neque Deus.* Exter-

terminis autem videtur patere, (quidquid in oppositum teneat Granados) necessitatem, ex cuius violatione infertur defectus Dei, esse necessitatem ea ipsa ratione ineuitabilem, qua ineuitabilis est existentia Dei. Cum igitur existentia Dei sit metaphysice necessaria & indefectibilis metaphysice quoque erit ineuitabilis necessitas ex, cuius euitatione infertur defectus Dei.

40 Respondeo cum P. Aldrete de Incarnat. disp. 1. sect. 5. Augustinum non absolute asseruisse Deum inuidum fore, si melius non produceret; sed id dixisse S. Doctorem cum maxima limitatione. Docuerat ibi Augustinus non dicendum esse Deum requieuisse in non operando, sed requieuisse ab operando: quia requiescere in non operando denotat Deum voluptatem capere in non se cõmunicando, seu cessare à fatigatione illata sibi per creaturarũ productionem. In hoc ergo sensu asserit non dicendum esse Deum requiescere in non operando, quasi non operari liberet eum ab aliqua operandi molestia. Dicendus igitur est Deus requiescere in se ipso, dum non operatur. Molestia vero, quæ esset in Deo in operando, & se communicando, non posset aliqua inuidentiæ labe non infici, cum genus inuidentiæ sit molestè ferre bona alijs communicare.

41 In hoc ergo sensu asserit Aug. quod, si Deus posset bona facere, & non faceret, inuidus esset. Hoc est, si Deus potẽs bona facere, non facere, ita vt per non benefaciendum requiesceret à molestia, quam ex benefaciendo pateretur, eo ipso inuidus foret: siquidem bonum aliorum, qua tale, sibi molestum foret, displiceretque in alterius bono, quia bonum alterius esset, in quo inuidiæ ratio consistit. Cum hac igitur limitatione, & non omnino absolutê, tradidit Augustinus verba, quę nobis obijciuntur.

42 Ad authoritatem Chrisostomi respondeo cum eodẽ Aldrete Chrisostomum hic egisse contra eos, qui prouidentiam Deo negabant: qui quidem asserebant omnia contingentia casu & fortuito euenire, Deumque nec de præmiandis meritis, nec de puniendis delictis curam agere; quia eo erroris deuenerant, vt putarent melius esse Deo non rebus prouidere creatis, quam eas prouidenter gubernare. Asserit ergo Chrisostomus quod, si merita & delicta nõ manerent in altera vita præmia & suplicia ex eo quod Deo melius sit nec de virtutis præmio, nec de culpæ suplicio curare, Deus non esset Deus: siquidem Deus, cui melius foret carere, quam gaudere prouidentia, non verus, sed chimæricus Deus esset.

43 Secun-

43 Secunda obiectio adversus nostram sententiam à ratione petita facilius dissoluitur. Obijcitur ergo in hunc modum. Non efficere opus omni perfectione, quà factibile est, est esse imperfectum artificem: quod quidem repugnat Deo. Ergo Deo physice repugnat non efficere mundum, idemque est de quolibet alio opere, quam maxima perfectione fieri potest.

44 Respondeo ad rationem perfecti artificis, vt suprà nō semel dixi, solum spectare opus facere omni ea perfectione, quam intendit artifex: ita vt nihil sit in opere, quod artificis voluntati quoquomodo difforme sit. Velle autem consulto, & data opera, opus in se minus perfectum, potius quam magis perfectum operari, non est contra rationem artificis. Itaque duplex perfectio potest considerari in quolibet opere: alia in ratione entis: alia in ratione artefacti. Perfectio in ratione entis consistit in perfectione entitatiua prædicatorum illius operis. Perfectio autem in ratione artefacti sita est in conformitate ad voluntatem & ideam operantis. Hac ratione vas aureum quasi tumultuario constructum perfectius entitatiuè est vase argenteo prolixe, & quam maxima cura elaborato. Vas tamen argenteum perfectius est in ratione artefacti quia magis conformatur voluntati & ideæ artificis. Si tamen consulto vellet artifex vas impolitum efficere: ita vt qua ratione, consilio, volūtate & mente illud conciperet, ea ipsa effectum proderet, reuera esset perfectissimum opus in ratione artefacti: licet ita non appareret, quia mens & voluntas artificis nō innotescit. Ad rationem igitur perfectissimi artificis hæc duntaxat secunda perfectio in opere est requisita; secus perfectio entitatiua. Cum igitur Deus omnia opera sua ad suam mentem & voluntatem omnino efficiat: hinc deducitur ex minore perfectione entitatiua operis neutiquam argui posse imperfectionem artificis.

QVÆST. X.

De necessitate morali in genere.

AD pleniorem intelligentiam de necessitate morali in Deo, placuit hanc quæstionem præmittere.

SECT.

SECT. I.

Explicatur & statuitur necessitas moralis.

1 NEcessitas moralis, vt supra dicebamus, est ea rerum determinatio ad existentiam alicuius euentus præ opposito, quę rectè perspecta non patitur prudentem suspitionem de existentia oppositi, fundatque prudentissimum iudicium de existentia euentus, ad quē determinat, quin, aut metaphysicê, aut physice cum tali euentu connectatur. Hoc modo mater vehementer amans vnicum filium necessitata est ad illi vitandum malum, quod eius libertati subijcitur. Licet enim mater amans filium suum libera sit physice ad malum innoxio filio infligendum; hoc tamen euenturum esse imprudentissimê iudicaretur. Præterea: licet physice & realiter posset accidere mittentem & versantem sortes in vrna, sem per quam optauit, & mente designauit, casu accipere; nemo tamen prudenter iudicabit fore vt id semper contingat. Ea igitur determinatio, quæ est quod aliquando aliter eueniat, est quam moralem necessitatem appellamus.

2 Hæc necessitas moralis duplex est: alia quæ consistit in vehemēti inclinatione in eā partem, quæ necessaria moraliter est, siue in nimia difficultate physica respectu extremi oppositi: alia quæ consistit in necessitate physica vagante equaliter inter plura extrema, ex quibus quodlibet est eque contingens quam aliud: quapropter quodlibet seorsim & determinate acceptum plurima habet exclusiua. Prioris necessitatis exemplum sit mater, quam supra proposuimus. Exemplum posterioris sit quæ datur in talorum ludo, & alijs similibus vt non semper eadem sors eueniat.

3 Dari necessitatem moralem, quæ sit vehemens inclinatio in extremum necessarium, fere omnes concedunt, facileque vnde proueniat explicatur. Est enim ipsa vehemens inclinatio in extremum necessarium, vel vehemens auersio ab extremo opposito. Si enim quæramus quid determinet matrem necessario moraliter ad procurandum filio bonum, quilibet respondebit esse amorem. Ergo amor matris erga filium est necessitas prædicta.

4 Maior difficultas est an detur, & vnde ortum ducat nenecessitas moralis secundi generis? videlicet: an & quare necessarium sit ex mille sortibus in vrnam missis non decies aut vicies con

tinenter eandem casu & fortuito educi: cui accedunt duæ aliæ difficultates. Prima: an si necessarium sit scandalum, siuê peccatum graue inter mille homines: & nongenti nonaginta nouem non peccauerint: an, inquam, necessarium moraliter sit me, qui millesimus sum, grauiter delinquere? Aut qua ratione componi valeat me eadem libertate committere peccatum graue, facta tali suppositione, ac si talis suppositio facta non fuisset? Et etiam: qua ratione, stante necessitate morali ad operandum prædicto modo, mihi adeo imputabile sit opus, ac si talis necessitas non adesset?

5 Neminem vidi, qui hanc difficultatem exactè discutiat præter Aldrete tom. 1. de Incarnat. disp. 2. sect. 2. & Quiros tom. 2. in 1. part. tract. de Prædestinat. disp. 4. sect. 4. Hi authores, cum difficultate premerentur, videntur sentire locis citatis absoluté loquendo nullam esse ex parte rerum necessitatem moralem ad euentum in re futurum; sed tantum esse prædictam necessitatem ex parte nostri intellectus, qui quotidiana experientia inducitur ad iudicandum res ita in posterum esse futuras, sicuti antea acciderunt. Ex eo enim (inquiunt) quod semper videamus Deum præstare concursum igni ad comburendum, determinamur ad iudicandum in alijs casibus ita euenturum, quin in Deo, adhuc supposita applicatione ignis ad passum, detur aliqua maior inclinatio ad exhibitionem concursus, quam ad eius denegationem. Itaque necessitatem, seu connexionem non ponunt in Deo ex suppositione ignis ad exhibitionem concursus; sed in intellectu nostro (ex suppositione cognitionis de continuata concursus exhibitione in alijs casibus) ad assensum de eo, quod etiam in hoc casu suum concursum pariter exhibebit.

6 Eadem ratione asserunt in talorum ludo ex parte rerum nullam esse necessitatem de eo quod diformiter eueniant, nec Impossibilitatem vllam de eo quod pariformiter contingant; sed duntaxat dari hanc necessitatem in cognosci: intellectus enim se ipso (iuxta hos authores) est necessitatus ad sequendum experientiæ ductum. Et, sicut intellectus est necessitatus vt affirmet de causis, quas videt, vniformiter semper operari, in posterum sic operaturas. V. g. ignem applicatum calefacturum, Deumque illi non denegaturum concursum: ita sine vlla alia necessitate ex parte rei, experientia præcisè ductus intellectus necessitatur ad affirmandam diformitatem in causis cōtingentibus ex eo quod Deus habeat decretum non concurrendi vniformiter cum causis con-

tingentibus: cuius rei (secundum P. Quiros) Deus nobis infudit firmam persuasionem experientia ipsa sine vllo alio fundamento necessitante in rebus creatis.

7 Duo continentur in hac doctrina. Primum est, Deum, qualibet facta suppositione, & adhuc posita applicatione causarum naturalium, non necessitari moraliter ad exhibendum concursum, sed potius ex se plenè liberum remanere ad exhibendum, & ad negandum concursum. Hanc doctrinam refellemus quæstione sequenti, vbi ostendemus pluribus in casibus dari in Deo, facta aliqua suppositione, necessitatem moralem ad plures effectus, & præsertim ad exhibendum causis naturalibus suum concursum.

8 Secundum, quod in hac doctrina continetur, est, posita necessitate physica æquè omnino vagante per plurima extrema, non dari ex parte rerum impossibilitatem moralem alicuius ex extremis determinatè accepti; sed potius ex parte rerum æquè contingens esse extremum A. v. g. ac eius defectum, totamque necessitatem de defectu alicuius extremi determinati reuocandam esse in decretum diuinum nobis experientia notum. Hæc doctrina impugnatur.

9 Primo: quia, si hoc verum esset: quod in talorum ludo non millies continenter eadem sors appareret, omnino fundaretur, non in naturis rerum, sed in eo quod Deus liberè omnino decreuisset quod sortes non vniformiter euenirent, & hoc decretum nobis experientia notum esset. At hoc est falsum. Ergo & doctrina ab his anthoribus tradita. Minor probatur: quia persuasio in talorum ludo de eo quod sortes non vniformiter eueniēt, cum ex parte rerum non sit fundamentum ad hanc diuersitatem, vel est persuasio de eo quod semper, & in omni casu diuersitatem habebunt, ita, vt numquam bis, aut ter continenter appareat eadem sors, vel est persuasio de eo, quod vt in plurimum ita erit. Non primum: quia in talorum ludo, licet impossibile appareat quod multoties, v. g. vicies, eadem sors appareat; quod tamen eadem sors contingat aliquando bis, aut ter continenter, non raro accidet. Ergo persuasio non est de omnino continuata diuersitate. Tunc sic.

10 Ergo Diuinum decretum de hac diuersitate non est de vniformi diuersitate, sed de diuersitate vt in plurimum: quia, iuxta hanc sententiam, hæc persuasio est de decreto, cuius cognitionem Deus nobis naturaliter infundit. Vel ergo Deus de-

cre

creuit confuse fore diuersitatem vt in plurimum, vel pro determinatis casibus. Primum videtur alienum à perfectione Diuina in decernendo. Si vero dicatur secundum, poterit contingere Deum decreuisse quod eadem sors non contingat continenter plusquam quinquies; non autem quod quinquies non eueniat. Ergo vt quinquies non eueniat, nullum datur fundamentum. Ergo illa persuasio de eo quod quinquies eadem sors non eueniet, vel de eo quod magis credibile sit non eenturam, est persuasio falsa, & absque omni prorsus fundamento, consequenterque imprudens, cum neque decreto nitatur, neque aliquo connexo cum tali decreto. Quæ ergo erit causa talis persuasionis?

11 Impugnatur secundo hæc doctrina: quia, seclusa quilibet experientia, & solo lumine naturæ. Si mille sortes, quæ signarentur, ita, vt vna haberet numerum. 1. & altera. 2. & altera 3. & sic vsque ad millesimum: si, inquam, hæ sortes mitterentur in vrnam, & inter se miscerentur, nemo esset, qui non iudicaret impossibile moraliter extrahere suo ordine has sortes fortuitò, & casu; quia vllus esset, independenter ab alijs experientijs, qui non iudicaret aliquam ex ferè innumeris alijs combinationibus potius futuram, quam determinatè hanc ordinatissimam incipientem à primo, & terminatam numero millesimo. Ergo hanc cognitionem non infundit Deus vi huius, vel illius experimenti, sed nititur ipsis naturis rerum.

12 Impugnatur tertio hæc doctrina: quia, vbi sufficientissima ratio ex ipsa rerum natura desumpta potest reddi, in qua fundetur prædicta necessitas moralis, irrationabiliter fit recursus ad peculiaria decreta nobis à Deo hac, vel illa ratione manifestata. Sed huius necessitatis moralis ex ipsa rerum natura sufficientissima: imò, me iudice, manifestissima ratio reddi potest. Ergo irrationabiliter ad peculiaria decreta confugiemus. Consequentia est legitima, & maior certa. Minorem vero sectio sequens probabit.

SECT. II.

Vnde proueniat necessitas moralis explicatur?

13 DVplicem distinximus necessitatem moralem: aliam, quæ fundatur in magna inclinatione ad extremum necessarium, vt est necessitas moralis, quam habet mater subveniendi filio. Hæc necessitas moralis, vt supra dicebamus, facilè explicatur: consistit enim in ipsa magna matris inclinatione, & voluntate erga filium. Aliam diximus consistere in necessitate physica vagante omnino æqualiter inter plura extrema: quo fit vt vnum determinatè acceptum sit impossibile moraliter, vt est necessitas, quæ reperitur in alea, ne eadem sors multoties continenter eueniat. Hæc necessitas non est necessitas alicuius extremi determinati; sed vaga plurium: consequenterque impossibilitas determinata defectus omnium illorum. V. g. necessitas de eo quod in alea non continenter appareat vicies sors A. non est necessitas alicuius sortis determinatæ; sed est necessitas vaga sortium distinctarum ab A. & impossibilitas determinata de eo quod vicies appareat sors A. Vnde tamen hoc proueniat, iam explico.

14 Quo plura sunt extrema contingentiæ, redditur quodlibet seorsim minus possibile, quia possibilitas quasi diuiditur & partitur inter plura. Si enim duæ tantum sortes mittantur in vrnam, ex quibus vna sit A. facilius erit & contingentius educere A. quam, si tres, aut quatuor sortes mitterentur. Cuius ratio est: quia, quo plures sunt exclusiones alicuius termini, quarum quælibet est adeo contingens, ac ipse terminus, facilius potest excludi, & deficilius poni. Sed, quo magis augentur extrema indifferentiæ incomponibilia inter se, augentur exclusiones cuiuslibet ex illis. Ergo difficilior redditur positio cuiuslibet termini determinati. Quæ maior difficultas identificatur cum ipsa entitate indifferenti, & cum ipsa pluralitate extremorum, respectu quorũ datur indifferentia.

15 Ex hoc infertur dari casum, in quo necessarium sit physicè aliquod extremum vagè sumptum: & simul quodlibet extremum ex illis determinatè sumptum impossibile moraliter sit. Prob. hæc illatio ex doctrina tradita. Quo plura sunt extre-

extrema simul cum extremo A. ad quæ datur indifferentia, difficilius est A. Tot autem possunt esse extrema cum A. vt perveniat difficultas vsque ad impossibilitatem moralem. Deinde eiusdem rationis est A. in prædicto casu, ac quodlibet aliud extremum. Ergo, si A. est impossibile moraliter, quodlibet ex alijs extremis impossibile moraliter erit. Sed potest dari necessitas physica vaga alicuius ex illis extremis. Ergo simul cum necessitate vaga physica plurium extremorum potest dari impossibilitas moralis cuiuslibet ex illis determinatè.

16 Declaratur hæc ratio. Si tres sortes mittantur in venam, difficilior erit acceptio cuiuslibet ex illis seorsim, quam si duæ tantum essent: & difficilior erit acceptio, si quatuor mittantur. Ergo tot possunt multiplicari sortes, vt crescat difficultas moralis cuiuslibet vsque ad impossibilitatem moralem. Sed potest dari necessitas physica extrahendi aliquam sortem ex illis hanc, vel illã. Ergo possunt coniungi necessitas physica vaga, & impossibilitas moralis cuiuslibet extremi determinatè accepti.

17 Infertur secundo non solum posse coniungi necessitatem physicam & impossibilitatem moralem prædicto modo; sed necessario debere coniungi quoties dantur extrema sufficientia ad impossibilitatem moralem. Sunt v. g. duæ sortes tantum A. & B. impossibileque est moraliter quod septies continenter educatur A. Assero igitur quod, si septies iacta fuerit alea, necessario dabitur aliqua sors, quæ determinatè accepta impossibilis sit moraliter. Probatur. Quælibet combinatio ex A. & B. per septem vices impossibilis est moraliter. Sed necessario debet euenire aliqua ex illis combinationibus. Ergo necessario debet euenire aliquod extremum moraliter impossibile. Minor est certa & consequentia legitima. Maior prob. Ex eo septena repetitio sortis A. est impossibilis moraliter, quia habet tot exclusiones, quot sunt reliquæ combinationes distinctæ à septena repetitione sortis A. Ergo quælibet est adeo impossibilis moraliter, ac est septena repetitio sortis A. Minor facile probatur. Quælibet combinatio habet tot exclusiones, quot sunt combinationes præter ipsam. Sed præter quamlibet combinationem seorsim sumptam sunt tot aliæ combinationes, quot sunt præter combinationem, quæ est septem repetitio sortis A. Ergo quælibet combinatio habet tot exclusiones, quot habet septena repetitio sortis A.

18 Cæterum cum his rectè cohæret impossibilitatem moralem, quæ continet plura instantia, non augeri in quolibet instan-

t, sed paulatim vinci, si oppositum successiuè contingat. V. g. in ca-su supra posito impossibilis est moraliter septena repetitio sortis A. In hoc ergo casu non dicendum est quod, si prima appareat sors A. iam in secunda difficilius sit, & ita in tertia: adeo vt, si sexies exeat A. iam verificetur: *Nunc impossibile est moraliter apparere sortem A.* Hoc inquam falsum est: quia cũ hæc necessitas coalescat ex sep-tem vicibus, in qualibet ex illis, in qua prodit A. vincitur pars ne-cessitatis moralis. Quapropter, si perveniatur ad numerum septi-mam, non perficitur necessitas moralis, sed potius quoad sex par-tes manet superata.

19 Hinc deducitur falsum esse quod, data necessitate mo-rali de peccato graui inter mille homines, si cæteri non peccent, ego, qui ex illis sum, necessitatus moraliter maneam ad peccandũ. Hoc inquam falsum esse conuincitur, tum à posteriori: quia inde fieret, vel penitus, vel quoad maximam partem tolli mihi imputa-bilitatem illius actionis, cum ad illam præcederet necessitas mora-lis nullatenus meam consequens libertatem: tum à priori: quia, si in prædicto casu reliqui non peccent, vincuntur tot partes necessita-tis moralis, quot illi homines sunt: ac per consequens ego rema-nebo cum eadem indifferentia, quam haberem, si reliqui peccauis-sent: necessitas enim moralis de peccato graui inter mille homines nihil aliud est, quam mille libertates eorum, ex quorum aggrega-to resultat necessitas moralis alicuius peccati grauis: quia combi-nationes determinationum horum hominum, in quibus reperiatur aliquod graue peccatum, sunt adeo plures illis, quæ possunt exco-gitari non involuentes peccatum aliquod graue, vt impossibilis reddatur talis combinatio. Idem dico de ludo, & alijs.

20 Placuit totam meam mentem circa hoc genus neces-sitatis moralis aperuisse, vt quasi ex terminorum propositione pa-teat difficile posse, saluo contingentiæ conceptu, à viro Philoso-pho negari. Restat modo argumentorum solutione hanc doctri-nam illustriorem reddere. Hæc sunt in dupl'ci differentia. Alia, quę hanc necessitatem moralem impugnant. Alia, quæ eo tendunt, vt probent, data necessitate morali vaga de positione aliquorum ex-tremorum, intellectaque carentia reliquorum præter vnum v. g. A. debere dari necessitatem moralem determinatam extremi A.

Primi generis argumenta nunc soluemus; secundi
vero generis in alia sectione.

****

SECT.

SECT. III.

Soluuntur argumenta, quæ fiunt contra hoc genus necessitatis moralis.

21 OB. 1. P. Quiros. In collectione mille hominum datur infallibilitas de verbo otioso alicuius. In prædicta collectione non datur vlla necessitas ex parte rei de verbo otioso alicuius. Ergo infallibilitas moralis potest dari reiecta omni prorsus necessitate ex parte rerum. Minorem probat, supponendo prius Petrum esse qui loquitur otiosè. In prædicto casu nulla datur necessitas verbi otiosi alterius distincti à Petro, cum nullus alius otiosè loquatur, & necessitas moralis nunquam detur sine termino suo. Deinde neque datur necessitas verbi otiosi Petri. Ergo absolutè nulla necessitas datur. Probatur antecedens per partes. Prima pars antecedentis videtur certa huic authori: quia, si, vt de facto res accidunt, alij homines distincti à Petro otiosè non loquuntur, possibile erit vt res accidunt id ipsum. Ergo non erit oppositum necessarium. Quoad secundam partem, nempe non dari necessitatem verbi otiosi Petri, probatur: nam reliqui omnes, qui tacuerunt, nullam habent exigentiam, nullum ve titulum physicum vt Petrus loquatur otiosè, nihilque, vel conducit, vel obstat loquutioni Petri aliorum, vel silentium, vel loquutio.

22 Iam vero consequentia illa, nempe quod, si in casu prædicto non detur necessitas verbi otiosi Petri determinatè, neque verbi otiosi alterius determinatè: nulla dabitur necessitas moralis verbi otiosi alicuius vagè accepti, sic probat hic authór. Si datur necessitas vaga in aliqua collectione causarum, vel circunstantiarum, debet reddi necessitas determinata vnius ex suppositione defectus aliorum. Ergo, si datur necessitas vaga verbi otiosi alicuius ex mille hominibus, ex suppositione defectus aliorū. dabitur necessitas determinata loquutionis illius, qui restat. Ergo si in prædicto casu defectus verbi otiosi aliorum hominum, qui à Petro distinguuntur, nō datur necessitas verbi otiosi Petri, non dabitur necessitas vaga verbi otiosi alicuius. Ex quo principio deducitur quod, si necessium moraliter sit

me aliquando loqui otiose, ex suppositione quod non sim loquuturus otiose in alijs instantibus, esse nunc necessitatum moraliter determinatè ad loquendum otiose. Item: si necessarium sit moraliter aliquẽ ex mille hominibus peccare grauiter: ex suppositione quod alij non peccent, me esse moraliter necessitatum ad peccandũ grauiter: & quidem necessitate à me ineuitabili, cum aliena peccata meæ libertati non subsint.

Ex explicatione meæ sententiæ, ni fallor, fit satis prædicto argumento. Et in primis falsissimum mihi est id, quod vt certum supponit hic author, videlicet nunquam existere quod moraliter impossibile est quod existat. Hoc enim falsum est, vt constat ex doctrina tradita sectione præcedente: vbi ostendi posse, & de facto dari necessitatem physicam vagam de eo quod aliquid moraliter determinatè impossibile existat.

23 Deinde argumento respondeo: nullam esse necessitatẽ verbi otiosi Petri determinatè, neque determinatè verbi otiosi alterius distincti à Petro; sed esse necessitatem moralem vagam huius, vel alterius verbi otiosi. Deinde nego quod, data necessitate huius, vel illius verbi otiosi, debeat dari necessitas determinata huius ex suppositione defectus aliorum, vt etiam ostendi eadem sectione: quia, videlicet, ipsa suppositio defectus verbi otiosi aliorum vincit necessitatem moralem quoad omnia illa extrema: siquidem hæc necessitas moralis coalescit ex contingentijs singulorum extremorum: necessitas autem, quæ iam quoad plures partes est superata, pro casu, quo iam est superata, minimè infert existentiam extremorum.

24 Obj. 2. Bene potest aliquid existere vagè in intellectu, quin à parte rei existat vagè, sed determinatè. Ergo rectè poterit dari necessitas vaga in cognosci, quæ non detur ex parte rerum. Antecedens constat: quia in hac propositione. *Aliquis homo currit* cursus existit vagè in intellectu, cum à parte rei in aliquo indiuiduo determinatè existat.

Non calco vim huius argumenti. Fateor aliquid posse esse vagè in intellectu, quod non sit vagè, sed determinatè à parte rei. Cæterum: si paritas aliquam veritatis speciem præsefert, probat necessitatem vagam in cognosci fore determinatam à parte rei; non autem id, quod est vagè in intellectu per actum verum, nullomodo, aut vagè, aut determinatè esse à parte rei; prout opus erat in præsentiarum ad probandum necessitatem vagam in cognosci nullam siuẽ determinatam, siue vagam necessi-

ta-

sitatem esse à parte rei. Imo ex hac paritate roboratur nostra conclusio: sicut enim implicat veram affirmationem dari cursus vagè accepti, quin ex parte rerum sit aliquid, in quo illa veritas fundetur: pari ratione in nostro casu repugnabit necessitatem vagam prudēter dari in intellectu, quin à parte rei detur aliquid, in quo fundetur talis necessitas, & quod ex parte rerum inferat extremum necessarium, potius quam impossibile.

25 Ob. 3. Quantumvis impossibile moraliter sit inter mille homines nullum dari, qui otiose non loquatur, negari tamen non potest plus quam mille homines fore ex collectione omnium, qui otiose non loquantur. Et, vt clarius pateat, sint mille millia hominum, ex quibus in quolibet millenario duo tantùm homines sint, qui otiose non loquantur. Præterea. Ex quolibet millenario extrahas mente binarium illud hominum, qui otiose non loquuntur, cōficietur numerus bis mille hominum, qui non loquuntur otiose. Deinde supponamus illam collectionem existere: tunc intellectus humanus moraliter necessitabitur ad prudenter iudicandum aliquem ex illis bis mille hominibus otiose loqui: & tamen ex parte rerum nulla est necessitas verbi otiosi inter illos homines, cum supponamus nullum otiose loqui. Ergo optime potest stare necessitas in *cognosci*, quin detur necessitas in *esse*. Idē patet in figura talorum, quā de facto reddant centum tali proiecti, ex quibus vnus reddat 1. alter 2. alter 3. &c. Si aliquis ante iactum hanc combinationem numerorum præconciperet, illam proculdubio impossibilem moraliter reputaret, cum in re impossibilis nō sit, vtpote de facto existēs. Poterit ergo dari necessitas in cognosci, quin detur in esse.

26 Hæc & alia argumenta nostra moralis necessitatis explicatione dissoluuntur. Respondeo ergo id ipsum, quod accidit, videlicet eos bis mille homines ex omnium hominum millibus delectos otiose non loqui: id inquam ipsum impossibile moraliter esse; quia, vt sæpe dictum est, multa moraliter impossibilia realiter existunt: imo & potest dari necessitas vaga de eo quod aliquid moraliter impossibile realiter existat. Hac ratione se haberent res in prædicto casu: nam, sicut est impossibile moraliter quod ex mille hominibus nullus loquatur otiose, ita moraliter impossibile est quod omnes otiose loquantur: cumque ex bis mille hominibus fieri non possit quin mille loquantur otiose, vel reperiantur plusquam mille qui otiose non loquantur: fit inde necesse metaphysice esse aliquod ex his impossibilibus moralibus poni existens in rerum natura.

27 Ex quo ad argumentum supra factum respondeo: supposito de illis bis mille hominibus mente selectis ex omnibus millibus hominum, tunc necessitatum esse intellectum moraliter ad iudicādum aliquem ex illis hominibus otiose loqui, dato quod aliunde non constet illi eorum silentium: prædictam tamen necessitatem moralem fundari in connexione morali, quam habet ea hominum collectio cum aliquo verbo otioso ex parte rerum: proindeque à parte rei impossibile moraliter esse omnes a verbo otioso abstinere.: hanc tamen impossibilitatem defacto superari, sicuti plurimæ aliæ defacto, iuxta nostram sententiam superantur.

28 Ob. 4. sint mille sortes in vrna, quarum vna numerum 1. ostendat, & secunda 2. & tertia 3. vsque ad millesimum numerũ. Si postquam inter se misceantur, absque delectu extrahantur successiuè ab vrna: instar portenti esset quod educerentur non inuerso ordine. Et tamen, si aliter extrahantur, non pro miraculo habebitur. Ergo ipso naturæ lumine videtur patere illam primam combinationem esse impossibilem moraliter, secus aliã, quæ defacto euenit. Ergo non quælibet combinatio moraliter impossibilis est. Ergo non sumitur impossibilitas moralis in prædicto casu ex eo quod tot sunt modi excludendi hoc extremum, cum totidem sint modi excludendi combinationem mixtam & inuersam, quot sunt ad excludendam combinationem ordinatam à num. 1. vsque admillesimum.

29 Respondeo in re iuxta difficilem, & moraliter impossibilem esse combinationem, quæ defacto existit, ac quæ omnino ordinata concipitur, apparere tamen illam combinationem faciliorem & magis contingentẽ, quia non adeo distinctê vt distincta à reliquis combinationibus permixti ordinis appræhenditur. Si tamen præconciperetur hæc ipsa cõbinatio eo ipso ordine, quo sortes successiuè extrahuntur, perinde difficilis appareret, ac combinatio ordinata. Quod etiam exinde constat, quia, si post quam semel educta est, iterum eam apparere velimus, eadem ratione nobis difficilis videbitur, ac quælibet alia, quantumvis ordinata. Ratio à priori hoc conuincit, nempe totidem esse exclusiones huius determinatæ combinationis, ac cuiuslibet alterius, quæ ex his sortibus confici potest.

30 Ob. 5. Demus Petrum esse omnino liberum duntaxat ad extremum A & extremum B. in quo casu non erit magis connexus, vt ita liber & indifferens, cum extremo A; quam cum carentia

xtremi A. quia non est maior ratio, maior ve inclinatio in extre-mum, quam in eius carentiam, neque pluribus modis potest esse ex-tremum quam carentia, neque ē conuerso. Supponamus deinde ad-i aliud extremum, nimirum extremum C. ad quod Petrus plene t indifferens eodem modo, ac est ad extremum A. & B. Hoc sup-osito, si argumentor.

31 In hoc casu (præsertim si plura alia extrema addan-tur) maior probabilitas erit *in cognoscendo* de non existentia extre-mi A, quam de eius existentia: & tamen ex parte rerum eque con-tingens est quod existat, quam quod non existat. Ergo potest dari maior probabilitas, quæ se teneat (omnibus pensatis) ex parte in-tellectus, & non ex parte rerum. Quare ergo non poterit vsque ad certitudinem moralem peruenire? Quod in illo casu sit maior pro-babilitas de non existentia, quam de existentia extremi A. videtur probari ex nostris principijs: quia in illo casu plures sunt modi nō existēdi extremū A. quā existendi. Ergo probabilius non extiturū.

Præterea videtur non esse ex parte rerum vlla maior cōnex-io cum non existentia, quam cum existentia. Hoc probatur. A-quē cadit sub contingentia libertatis Petri hoc extremum in ca-su plurium extremorum, quam in casu, quo sola esset libertas ad A. & B Sed in illo casu non esset maior connexio cum extremo A. quam cum eius carentia. Ergo neque in casu plurium extremorum. Minor est certa ex supradictis & consequentia legitima. Maior vi-detur etiam certa: quia non minuitur potestas ad vnum extremū ex eo quod alia plura fiant possibilia voluntati, dum nihil sit ante-cedenter quod impellat voluntatem, maxime, si illa plura extrema sint omnino æqualis, & similis bonitatis.

32 Confirmatur 1. quia si ex parte rerum esset maior cō-nexio cum carentia, quam cum extremo quando plura sunt extre-ma incomponibilia cum illo, Deus esset necessitatus moraliter ad non ponendam in rerum natura quamlibet collectionem determi-natam, cum sint infinitæ aliæ collectiones incomponibiles cū hac, ad quarum qualibet est eque indifferens, ac ad hanc determinatā.

33 Confirmatur 2. quia si daretur maior connex-io ex parte rerum, non æque peccaret qui omitteret amorem Dei præceptum cum libertate ad ipsum & duo extrema in-componibilia cum ipso, ac peccaret cum libertate solum ad ipsum & ad alium actum incomponibilem: quæ sequela vide-tur absurda, cum æquè imputabilis sit omissio in vno ac in al-tero casu. Sequela vero in nostris principijs videtur bona:

quia

quia in hoc casu esset minor libertas, proindeque minor imputabilitas, & consequenter minus peccatum.

34 Respondeo, quod, quando sunt plura libertatis extrema, minor est libertas ad quodlibet seorsim, non quia semper sit aliqua difficultas, sed quia est maior contingentia oppositi: non enim quotiescumque minuitur indifferentia, minuitur quoque facilitas; Deus enim, quantumvis ex aliqua suppositione necessitetur moraliter ad aliquod extremum, absque vlla prorsus difficultate (prout difficultas molestiam significat) ponere valet oppositum: sicuti quando amat aliquod obiectum libere, amat cum aliqua contingentia, nulla vero difficultate. Hac ratione in nostro casu cõcedimus quo plura sunt libertatis extrema, minorem esse indifferentiam ad quodlibet determinate. Negamus tamen hinc inferri aliquam difficultatem physicam, seu resistentiam cum molestia vincendam esse, vt extremum minus possibile moraliter, ponatur in rerum natura.

35 Hinc ad 1. confirmationem respondeo: concedendo quamlibet collectionem rerum contingentium determinate acceptam adhuc respectu Dei moraliter impossibilem esse modo explicato, seclusa tamẽ à Deo omni difficultate in eius positione. Quod concedi debet ab omnibus, qui aliquam determinatam combinationem sortium moraliter impossibilem iudicent. Cum enim Deus possit res ita disponere, vt ea combinatio prodeat, imò quotiescũque prodit, ex Dei voluntate prodit, idem est impossibilitas moralis de eo quod existat de facto, ac impossibilitas moralis de eo quod Deus velit, & disponat eam combinationem existere.

36 Ad 2. confirmationem respondeo: concedendo minus imputabile esse omissionem amoris præcepti in casu, quo plura sint extrema, quibus amor præceptus potest excludi, quam casu, quo vnicum tantum sit amoris præcepti exclusiuum. Hinc tamen inferre non licet quod in casu, quo amor Dei impossibilis moraliter esset propter multitudinẽ extremorum, quibus posset excludi: tunc non esset eius omissio imputabilis sufficienter ad peccatum mortale. Hoc inquam inferre non licet: quia cum illa moralis impossibilitas possit vinci absque magna difficultate, seu molestia, & eius conditionis sit, vt non tollat veram realem & expeditam potentiã ad extremum moraliter impossibile, non tollit quod ad peccatum mortale sufficiens sit. Quamvis autem impossibilitas moralis dicatur, ly *moralis* nõ sonat quod illa impossibilitas perinde se habeat ac impossibilitas physica in ordine ad omnia munera physicæ impossibilitatis; sed solum in ordine ad prudens iudicium de nõ exis-

ten-

ntia extremi impoſsibilis: quod non obeſt quo minus abſolutè ex peditè prædictum extremum humanæ libertati ſubijciatur.

SECT. IV.

Argumenta ſecundi generis diſſoluuntur.

37 OBijcies 1. contendens, data neceſsitate vaga inter plura extrema, ex defectu reliquorum præter vnum v. g. A. reddi neceſsitatem moralem determinatam extremi A. Veritas de eo quod exiſtet hoc vel illud, infert pro caſu defectus vnius xiſtentiam alterius. Ergo neceſsitas moralis huius veritatis diſiunctiuæ habet moraliter ſimilem vim illatiuam. Ergo inferet exiſtentiam vnius pro caſu defectus alterius. Antecedens eſt certum: ſiquidem implicat ſimul eſſe verum exiſtere A. vel B, & deficere B, quin xiſtat A. Conſequentia vero probatur. Modo, quo veritas actus onnectitur metaphyſice cum obiecto, cuius eſt veritas, connectitur moraliter moralis neceſsitas cum extremo, cuius neceſsitas eſt. ed ex connexione phyſica vaga, & ex defectu vnius extremi, reſultat connexio phyſica determinata cum exiſtentia alterius extremi. Ergo ex connexione morali vaga, & defectu vnius extremi, perinde reſultabit connexio moralis determinata cum exiſtentia alterius extremi.

38 Hoc argumentum deſumptum à paritate neceſsitatis metaphyſicæ parum habet firmitatis: redditur enim manifeſta diſparitas: nam neceſsitas metaphyſica indiuiſibiliter opponitur cum carentia illius, quod neceſſarium eſt, ita, vt non ſuperetur, adhuc inadæquate: cum enim non ſit præciſſe aggregatum plurium contingentiarum, ſed ſit, vel aliquid indiuiſibile repugnans defectui extremi neceſſarij, v. g. actus diuinus diſiunctiuus eſſentialiter opoſitus cum defectu ſimultaneo vtriuſque extremi: vel fundetur in contradictoria oppoſitione mediata vel immediata duplicis extremi: v. g. neceſsitas de eo quod Petrus exiſtat vel nõ exiſtat: & neque hæc oppoſitio, neque illa repugnãtia poſsint vel inadæquatè ſuperari, cum in eſſe repugnantiæ quælibet ex illis in indiuiſibili conſiſtat: hinc fit neceſsitatem metaphyſicam permanere omnino integram qualibet ſuppoſitione poſsibili facta.

39 Aliter res ſe habent in neceſsitate morali, quæ minime conſiſtit in indiuiſibili, ſed in aggregato contingentiarum, qua-

rum

rum quælibet neutiquam opponitur cum altero extremo v. g. necessitas moralis de eo quod non deficiat inter mille homines omne verbum otiosum. Hæc necessitas nihil aliud est quam contingẽtia cuiuslibet verbi otiosi determinati: ita tamen vt contingentia verbi otiosi Petri v.g. minime opponatur cum carentia verbi otiosi Pauli, neque vicissim: quare, deficiente verbo otioso aliorum, nõ est maior ratio verbi otiosi Petri, quam si verba otiosa aliorũ existerent. Ex quo manifesta disparitas redditur inter necessitatem metaphysicam & moralem: hæc enim per partes superatur; illa vero neque adæquate, neque inadæquate superabilis est.

40 Ob. 2. Ea ratione, qua datur certitudo antecedentis inferentis legitimè consequens, datur certitudo consequentis. Sed casu, quo ex mille hominibus omnes, præscindendo à Petro, otiose non loquantur, datur certitudo saltem moralis antecedentis legitimè inferentis Petrum otiose loqui. Ergo in prædicto casu datur certitudo saltem moralis de verbo otioso Petri. Ergo & necessitas moralis: siquidem apud nos certitudo in morali saltem necessitate fundatur. Consequentia est legitima. Minor igitur probatur. In illo casu datur certitudo harum veritatum. *Aliquis homo ex bis mille loquitur otiose. Nullus homo ex bis mille distinctus à Petro loquitur otiose.* Sed hæ duæ veritates sunt antecedens legitimè inferens Petrum loqui otiose. Ergo in prædicto casu datur certitudo alicuius antecedentis inferentis legitimè Petrum otiose loqui. Cõsequentia est legitima: & Minor euidens, siquidẽ ex veritate disiunctiuæ, & negatione omnium extremorum præter vnum infertur illud vnum, vt patet in hac consequentia. *Vel Petrus vel Paulus loquitur otiose. Non Petrus. Ergo Paulus.* Pari ratione in nostro casu fit argumentum ab exclusione aliorum. Iam vero Maior, nempe dari certitudinem illarum veritatum probatur. In primis datur certitudo Minoris, supponimus enim nullum hominem distinctum à Petro loqui otiose. Deinde datur certitudo, saltem moralis, Maioris, quia datur necessitas moralis de aliquo verbo otioso, quæ necessitas cum identificetur cum libertate illorum mille hominũ ad loquendum & non loquendum, quantumvis non loquantur, permanere debet. Ergo & certitudo verbi otiosi.

41 In primis hoc ipso argumẽto posset probari esse nunc certitudinem physicam de existentia duplicis contradictorij: quia datur certitudo metaphysica de defectu substantiæ panis in Eucharistia fundata in diuina reuelatione. Deinde, cum ipsa accidentia physice connectantur cum panis existentia, erit necessitas physica

dictæ existentiæ: consequenterque certitudo fundata in ipsa ne itate. Cum igitur simul coniunguntur necessitas physica panis ecessitas eius defectus, erit simul certitudo vtriusque contradi ij. Hoc idem argumentum parum mutatis terminis potest op ii probabilitati duplicis extremi oppositi.

42 Pro solutione ergo aduertendum est aliud esse dari essitatem vnius præmissæ & simul alterius simultate se tenente parte præmissarum; aliud valde diuersum simultate se tenente parte necessitatum. Si daretur necessitas moralis de eo quod si virificarentur illæ duę præmissæ, daretur etiam de veritate cō uentis: in hoc enim sensu verum est necessitatem antecedentis necessitatem consequentis ex eo metaphysicè deducti. At ve si simultas se teneat ex parte necessitatum, ex quibus vna sit ne itas moralis vnius præmissæ; altera vero sit necessitas metaphy alterius præmissæ, ita, vt sit etiam quasi victoria, & frustratio essitatis moralis primæ præmissæ: tunc ex hac coniunctione ne sitatum nihil potest inferri: modo, quo ex necessitate physica tantiæ panis fundata in accidentibus, & necessitate metaphy defectus substantiæ panis fundata in reuelatione, nequit infer oexistentia panis & defectus illius: quia vis illatiua necessitatis sicæ impeditur per necessitatē metaphysicā alterius præmissæ.

43 Sic igitur in nostro casu simul cum necessitate physi le defectu aliorum extremorum datur necessitas moralis existē alicuius, non tamen datur vlla necessitas de simultate veritatis stentiæ alicuius, & veritatis defectus aliorum: ideoque non da necessitas de antecedenti, ex quo inferatur existentia huius remi determinati. Nec in prædicto casu certus moraliter de veritate illius præmissæ *aliquod verbum otiosum exis* quia necessitas moralis, seu connexio, quæ datur ex parte obie cum existentia alicuius verbi otiosi, nō mouet ad assensum cog a præcisse, sed cognita, ita, vt simul cum cognitione illius necess tis, seu connexionis, non detur pro priori cognitio de eo quod s modi necessitas sit superata: modo, quo ex cognitione conne nis physicæ accidentium panis non possum prudenter moueri assensum existentiæ panis, quando præcognosco eiusmodi con tionem physicam miraculose superari.

44 Ex quibus omnibus ad argumentum superius respon o negando Minorem primi syllogismi, videlicet, dari certitudinē antecedenti inferenti verbum otiosum Petri. Ad probationē tinguo Maiorē: datur certitudo illarū veritatū, vt simul coexis sū, nego: diuisiue: sub distinguo: ita vt certitudo illius veritatis

datur

datur aliquod verbum otiosum solum detur fundamentaliter remotê: concedo: proximê; nego: quia impeditur per cognitionem de eo quod connexio moralis sit superata. Ad probationem Maioris; concedo dari certitudinem illius veritatis: *nullus distinctus à Petro loquitur otiose.* Deinde: distinguo dari certitudinem moralē de aliquo verbo otioso: sumpta certitudine fundamentaliter remotè pro connexione se tenente ex parte obiecti, concedo: pro connexione sufficienter proposita ad prudenter inferendum, nego: quia, vt sic proposita, inuoluit quod non præcognoscatur illa connexio superata. Cum vero alia veritas de nullo verbo otioso aliorum hominum sit hanc connexionem fere adæquatè superari; hinc fit non proponi sufficienter ad certo inferendum verbum otiosum alicuius.

45 Ob hanc rationem semper animaduertendum est: an argumentum sumatur ex connexione: an ex certitudine. Si ex connexione, concedendum est dari connexionem cum vna veritate, & simul dari connexionem cum altera. Negari autem debet dari connexionem aliquam cum simultate vtriusque veritatis. Si autem argumentum desumatur ex certitudine: vt connexio se habeat pro fundamento sufficiente talis certitudinis, dicendum est connexionē cum vna ex illis veritatibus solum proponi sufficienter ad determinandum assensum, quando non coniungitur cum notitia alterius veritatis: nam secunda veritas cognita destruit, seu impedit vim motiuam connexionis cum prima veritate.

46 Ob. 3. Data necessitate morali verbi otiosi alicuius ex milli hominibus, datoque quod omnes distincti à Petro otiose non loquantur: adhuc facta hac suppositione, datur necessitas moralis alicuius verbi otiosi. Sed facta hac duplici suppositione, nullus restat modus faciendi satis prædictæ necessitati morali, nisi per verbum otiosum Petri. Ergo, data illa duplici suppositione, datur necessitas moralis verbi otiosi Petri. Minor est certa, & consequentia videtur bona: si enim vnicus tantum est modus satisfaciendi alicui exigentiæ, illa exigentia versabitur determinate circa illum modum, quandoquidem non versatur circa modos impossibiles. Maior, in qua videtur esse difficultas, probatur. Necessitas moralis identificatur adæquate cum libertate hominum ad loquendum & non loquendum otiose. Sed hæc libertas non tollitur per loquutionem, aut per carentiam loquutionis. Ergo remanet, siue homines loquantur siue non loquantur otiose.

47 Præterea, neque videtur hæc necessitas moralis superari posse quo minus exigat, & inferat terminum: cum enim tota se

teneat

neat ex parte actus primi ad loquendum, & non loquendum otio, & actus primus semper remaneat, quantumvis cum actu secundo iniungatur: hinc deducitur nunquam hanc necessitatem quoad m illatiuam verbi otiosi superari.

Confirmatur. Si vis illatiua verbi otiosi alicuius ex mille ominibus diceret in suo conceptu nulla ex parte superari, diceret in suo conceptu quod non deficeret verbum otiosum in vllo ex mille hominibus. Ergo diceret quod omnes loquerentur otiose. Hoc autem non moraliter, sed metaphysicè connectitur cum eo quod omnes loquantur otiose. Si tamen dicas necessitatem moralem, prout est vis illatiua, præscindere ab actu secundo loquendi, non loquendi otiose. Ergo vis illatiua, prout vis illatiua, non cit non superari per actum secundum. Ergo, adhuc dato casu quod omnes distinctis à Petro non loquantur otiose, datur vis illatiua alicuius verbi otiosi.

48 Hoc argumentum oritur ex non bene perspecta nostra doctrina. Respondeo ergo connexionem moralem sive physicam (prout à metaphysica distinguitur) ex parte rerum, non semper esse sufficiens fundamentum ad prudenter inferendum extremum necessarium; sed solum in casu, quo aliunde non notescat quid de facto acciderit circa extremum necessarium, patet in igne applicato stupæ. Vt enim prudenter inferam ignem illum stupam combusturum de facto, duo requiruntur, nempe & quod mihi constet vis combustiua in igne, & quod non sciam positiuè vim combustiuam miraculose suspendi. Etenim, si hæc suspensio mihi constaret, imprudenter ex assensu ignis vt applicati mouerer ad assensum combustionis. Neque obinde negandum vim illatiuam se tenere ex parte rerum, cum reuera connexioni existenti à parte rei innitatur, licet etiam requiratur carentia cognitionis de defectu euentus: sicuti qui præcepto obedit, requirit ad proprietatem & rigorem obedientiæ, tum præceptum, tum etiam quod pro priori ad opus præceptum non detur cognitio siue reuocationis, siuè dispensationis præcepti.

49 Cæterum posse connexionem cum aliquo verbo otioso, vel ex toto, vel ex parte superari, negari nequit. Nam tenus est necessarium vagè aliquod verbum otiosum, quatenus impossibilis determinatè defectus omnis verbi otiosi. Impossibilitas verò defectus omnis verbi otiosi coalescit ex contingentia verbi otiosi cuiuslibet hominis. Qua propter nihil aliud est

impossibilitas defectus omnis verbi otiosi, quam tot contingentiæ verbi otiosi, quot sunt possibilia verba otiosa in mille hominibus. Cum igitur, deficiente verbo otioso Ioannis, iam illa contingentia superetur, ideo vincitur quoad illam partem necessitas alicuius verbi otiosi.

50 Hinc ad argumentum in forma: respondeo, distinguendo maiorem primi syllogismi. Adhuc facta illa duplici suppositione, datur moralis necessitas alicuius verbi otiosi: sumpta necessitate pro connexione præcisse ex parte rerum: concedo: pro vi illatiua: subdistinguo: si cognoscatur vtraque suppositio, nego: si non cognoscatur: concedo maiorem. Deinde distinguo minorem. Sed, data hac duplici suppositione, non restat alius modus faciendi satis prædictæ necessitati, nisi per verbum otiosum Petri: non restat consequenter: concedo: non restat antecedenter. Nego minorem, & nego consequentiam. Ad probationem maioris: distinguo maiorem. Necessitas moralis identificatur adæquatè cum libertate hominum ad loquendum otiose: sumpta necessitate pro connexione præcisè ex parte rerum: concedo: sumpta pro antecedente sufficienter cognito, vt intellectus necessitetur ad assentiendum extremo necessario, nego maiorem. Hinc infertur necessitatem se tenentem ex parte rerum posse impediri in esse vis proximæ illatiuæ per intellectum: quia, cum in esse talis inuoluat carentiam cognitionis de non existentia extremi necessarij, inde deducitur prædictam vim impediri per cognitionem positiuam de tali non existentia.

51 Ad confirmationem: dico vim illatiuam non dicere in suo conceptu carentiam de eo quod à parte rei talis connexio superetur; sed carentiam cognitionis de tali victoria: imò non dicit absolutè carentiam cognitionis; sed præcisè carentiam cognitionis vt existentis in signo antecedentis modo, quo potestas obediendi dicit ne existat proprio... ad obediendum cognitio reuocationis, seu dispensationis præcepti.

SECT.

SECT. V.

Duplicis dubij resolutione perficitur explicatio necessitatis moralis.

DVbitatur primo: an sit adeo stricta moralis necessitas, vt si oppositum eueniret, inferret legitimê carentiam eius necessitatis. V. g. supponamus hominem esse necessitatum moraliter ad non se odio habendum. Supponamus præterea quod per possibile, vel impossibile Petrus se odio habeat. Inquirimus modo: an ex eo quod Petrus odio se habeat, rectè inferatur Petrum carere necessitate morali ad non se odio habendum?

53 Hæc dubitatio oritur ex doctrina P. Granados asserentis Deum esse necessitatum moraliter ad eligendum optimum: quæ necessitas moralis iuxta P. Granados tom. 2. in 1. p. tract. 2. disp. 3. sect. 4. fundatur in amore perfectissimo necessario, quo Deus se amat: eo enim sic propendet in bonum creatum, (quod in perfectione optimo modo participat perfectionem diuinam) quod, si Deus non eligeret efficaciter hoc tantum bonum, neque se ipsum perfectissimè amaret, neque Deus esset, vt ait n. 6.

54 Pro huius difficultatis ennodatione: suppono duplicem sensum posse habere hanc quæstionem. Primus est: an moralis necessitas sit adeo stricta, vt ex euentu opposito implicatio inferatur in habente necessitatem moralem? Vel alijs terminis: an effectus moraliter necessarius adeo strictè necessarius sit, vt eius oppositum, vel formaliter involvat, vel saltem inferat metaphysicam implicationem?

55 Secundus esse potest: an oppositum illius, quod moraliter dicitur necessarium, inferat defectum necessitatis moralis, vt ex tali opposito solum inferatur carentia secundum se necessitatis moralis: ex coniunctione vero rei impossibilis moraliter, necessitatis moralis, inferatur simul existere & non existere necessitatem moralem?

56 Prædictus sensus alium duplicem in se continere potest. Nam & possumus loqui de illatione metaphysica, vel tantû de illatione morali. Si loquamur de illatione metaphysica, sensus erit an ex existentia rei impossibilis moraliter inferatur metaphysicè

necessario defectus necessitatis moralis? Si vero loquamur de illatione tantum morali, prædicta quæstio alium sensum reddet, scilicet: an existentia rei moraliter impossibilis, licet physicè, & realiter componibilis sit cum necessitate morali ad oppositum, moraliter tamen inferat defectum necessitatis moralis?

57 Dico primo ex existentia extremi moraliter impossibilis non infertur metaphysicè defectus necessitatis moralis ad oppositum: quo etiam conuincitur non inferri implicationem aliquã ex existentia extremi moraliter impossibilis. Probatur primo prædictum assertum. Necessitas moralis alicuius extremi, prout distincta à necessitate metaphysica, solum moraliter connectitur cũ extremo necessario. Sed id, quod solum moraliter connectitur cũ A. v.g. potest realiter coniungi cum carentia extremi A. Ergo ex tali carentia non infertur metaphysicè defectus necessitatis moralis extremi A. Probatur hæc vltima consequentia. Non bene infertur metaphysicè defectus necessitatis ex carentia componibili cũ tali necessitate. Sed carentia rei moraliter necessariæ est coniungibilis cum ipsa necessitate morali. Ergo ex carentia perperam infertur defectus necessitatis moralis.

58 Probatur secundo. Bene possunt identificari inter se potestas realis ad carentiam alicuius extremi & necessitas moralis illius extremi. V.g. in homine identificantur potestas physica ad carentiã omnis peccati venialis, & necessitas moralis ad non euitanda omnia peccata venialia, siue ad ponendum aliquod veniale. Tũc sic. Necessitas moralis alicuius peccati venialis est potestas physica ad vitationẽ omnium venialiũ, vt ex se patet: alioqui nemo peccaret, ex eo præcisè quod non vitaret omnia venialia. Ergo ex vitatione omniũ (absque priuilegio speciali) non rectè infertur carentia necessitatis moralis ad nõ euitanda omnia venialia. Prob. cons. Si ex vitatione omniũ venialiũ inferretur metaphysicè defectus necessitatis moralis ad ponendum aliquod veniale, non esset physice coniungibilis hæc necessitas cum carentia omnium venialium. Sed, si necessitas moralis alicuius peccati venialis sit vera potestas physica ad vitationem omnium venialium, prædicta necessitas debet esse physice coniungibilis cum vitatione omnium venialium. Ergo, si necessitas moralis alicuius venialis est potestas physica ad vitationem omnium venialium, non infertur defectus necessitatis moralis existentiæ alicuius ex vitatione omnium venialium. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Omnis potestas physica vera ad carentiam

omni-

omnium venialium, essentialiter habet posse coniungi cum huiusmodi carentia: cum omnis physica potestas coniungibilis sit cum suo termino. Ergo, si necessitas moralis alicuius venialis est potestas physica ad carentiam omnium, cum carentia omnium coniungibilis erit.

59 Ob. 1. Si homo diutissime (sine speciali priuilegio nō peccaret venialiter, non esset homo. Sed homo necessitatur tantum moraliter, & non physicè ad non vitanda omnia venialia absque speciali priuilegio. Ergo ex existentia extremi moraliter impossibilis homini, infertur defectus non solum necessitatis moralis in homine, verum & ipsius hominis.

60 Pro responsione animadvertendum est aliquos asserere ipsam vitationem omnium venialium esse speciale priuilegium, communiter vero id negari ab alijs. Si vitatio omnium venialium sit ipsum priuilegium, tunc verum est quod, si homo absque priuilegio speciali vitaret omnia venialia, non esset homo: quia coniungeret vitationem omnium venialium, quæ est speciale priuilegium, cum ipsa carentia priuilegij: ac per consequens coniungeret duo contradictoria, & exinde inferretur quod homo nō esset homo. At in prædicta suppositione, falsa est minor superioris syllogismi: quia, iuxta hanc suppositionem, non moraliter; sed metaphysicè impossibile est homini vitare omnia peccata venialia absque speciali priuilegio: modo, quo ipsi impossibile est coniungere quælibet alia duo contradictoria.

61 Si vero speciale priuilegium distinguatur ab ipsa vitatione omnium venialium, & speciale priuilegium non requiratur ad *simpliciter posse* vitare omnia venialia, sed solum ad moraliter posse, vt opus est, vt minor prædicti syllogismi vera sit, falsum est quod ex vitatione omnium venialium inferretur quod homo non esset homo: solum enim deduceretur aliquid moraliter impossibile existere, non per potentiam moralem; sed per physicam potentiam.

62 Ob. 2. Si non fieret actus prædefinitus, frustraretur prædefinitio. Deinde potest non fieri actus prædefinitus, quia est liber. Ergo ex existentia alicuius, quod physicè possibile est, infertur aliquid impossibile, & implicatorium, nempe frustratio diuinæ prædefinitionis. Facile quisquam doctrina libertatis versatus huic obiectioni respondebit distinguendo maiorem: si non fieret actus prædefinitus in sensu cōposito prædefinitionis, frustraretur prædefinitio, concedo: si non fieret actus prædefinitus in sen-

su diuiso prædefinitionis, frustraretur prædefinitio: nego maiorē. Et distinguo minorem. Actus prædefinitus potest non existere: in sensu diuiso prædefinitionis, concedo: in sensu composito: nego minorem. Et nego consequentiam.

63 Dico secundo. Non solum illatione metaphysica; verum neque illatione morali infertur defectus necessitatis moralis præcisè ex defectu extremi moraliter necessarij. Probatur primo: quia, si rectè moraliter inferretur, ex eo esset, quia, sicut necessitas moralis moraliter cōnectitur cū extremo necessario, ita carētia extremi necessarij moraliter, cōnecteretur moraliter cū carentia necessitatis moralis. At hoc est falsum. Ergo non datur prædicta moralis illatio. Maior est certa & consequentia legitima. Minor probatur. Non repugnat; sed potius sæpissimè inuenitur quod carentia extremi moraliter necessarij connectatur metaphysicè cum necessitate morali illius extremi. Sed carentia metaphysicè connexa cum aliquo non potest aliquo modo inferre defectum illius. Ergo carentia extremi moraliter necessarij non rectè infert defectum necessitatis moralis ad prædictum extremum. Minor est certa, & cōsequentia bona. Maior probatur inductione. Nam veritas huius antecedentis *Hæc fœmina est mater* est necessitas moralis huius veritatis. *Non negabit filio, quod filio est necessarium & matri facillimū*. At veritas huius antecedentis *Negat hæc fœmina filio suo quod filio est necessarium, & matri facillimum* connectitur cum maternitate, siuè potius ipsam maternitatem inuoluit. Ergo in prædicto casu carentia extremi moraliter necessarij connectitur metaphysicè cum necessitate morali illius extremi. Item eductio sortis A. inter mille millia sortium, ex quibus quælibet est iuxta cōtingens, impossibilis est moraliter impossibilitate identificata cū contingentia reliquarū sortium. Sed eductio sortis A, inter tot alias, connectitur cū impossibilitate morali sui ipsius. Ergo benè potest aliquid cōnecti necessario metaphysicè cum impossibilitate morali ipsius. Sed impossibilitas moralis vnius est necessitas moralis sui cōtradictorij. Ergo bene potest aliquid connecti cum necessitate morali sui contradictorij.

64 Ob. Ab opposito consequentis valet ad oppositū antecedentis in bona conseq. Ergo eo modo, quo est bona moraliter consequentia à necessitate morali ad extremum moraliter necessariū, erit similiter bona conseq. à carentia extremi moraliter necessarij ad carētiā necessitatis moralis. Ergo ex defectu extremi moraliter necessarij infertur moraliter defectus necessitatis moralis prædicti extremi.

65 Resp. illud axioma. *Ab opposito consequentis valet ad opositum antecedentis* verum esse in consequentia metaphysica, non ero in morali, seu physica tātū: quantitas enim exigit ne creetur, :d quod educatur. Et tamen quantitatis creatio intrinsecè, & es- :ntialiter connectitur cum quantitate. Ex quo fit quantitatem cō ecti non solum moraliter; verum, & physicè cum carentia creatio is: & tamen creationem connecti metaphysicè & essentialiter cū uantitate. Pariter ergo res se habet in necessitate morali.

66 Replicabis conficiendo argumentum non tam ex conne ione obiectiua, quam ex formali actuum: & dices. Euidens est mo aliter existentia effectus ex existentia causæ moraliter effectum in :rentis. Ergo euidens est moraliter non existere causam quando on existit effectus. Ergo existente defectu alicuius effectus, cuis :ns est moraliter non dari necessitatem moralem illius.

67 Respondeo ex carentia effectus moraliter necessarij iferri moraliter defectum causæ, si non supponatur, aut cognos- itur ea carentia vt moraliter impossibilis; secus si vt moraliter npossibilis cognoscatur. Cæterum quando non cognoscitur ca- ntia vt impossibilis, non consistit euidentia defectus causæ in so cognitione carentiæ effectus, sed insuper addit carentiam cogni onis impossibilitatis moralis eius carentiæ.

68 Dubitatur secundo. Quænā sit maior necessitas? Phy- :a, aut moralis? Hoc est; quādo datur ex vna parte necessitas phy- :a vt existat extremū A. & ex alia datur necessitas moralis de ca- ntia eiusdem extremi A: vtrum dicendum sit prævalere neces- tatem physicam, darique extremum A. vel potius è contra, ne- ssitatem moralem prævalere, ac proinde dari carentiam ex- emi. A.

V. g. Necessitas physica datur de eo quod homo semel ortuus non resurgat: hoc est: datur necessitas physica de non surrectione mortui. Cæterum mihi à pluribus hominibus exi- æ hactenus, & intemeratæ veritatis affirmatur huiusmodi resur- tio. In hoc casu dubium potest esse vtrum tenear prudenter as- tiri resurrectioni mortui propter testimonium tot hominum, os semper veraces expertus sum: quod testimonium solum mora- :r connectitur cum resurrectione mortui; vel potius debeam as- ntiri non resurrectioni: quia cum carentia resurrectionis conne- tur ipsa natura rerum, quæ ad carentiam resurrectionis physicè cessitat.

69 Verum debere prævalere necessitatem physicam, ipsa

ratio persuadere videtur: siquidem inter duas connexiones illa debet prævalere, quæ maior & fortior est. Sed maior & fortior est connexio physica, quam moralis. Ergo connexio physica prævalere debet. Consequentia est legitima. Et maior certa. Minor probatur. Maior connexio est, quæ, vt superetur, indiget miraculo, quam alia, quæ, vt superetur, miraculo non indiget. Sed connexio physica, non vero moralis, indiget miraculo vt superetur. Ergo cõnexio physica maior, & fortior est connexione morali.

70 Ex alia parte, si id verum esset, credibilitas mysteriorum fidei corrueret, quatenus credibilitas consistit in euidentia morali: nam, si mysterium fidei, quod creditur, miraculosum est, datur impossibilitas physica de eo quod existat, & necessitas physica de eo quod non existat. Ergo, si impossibilitas physica prævalere debeat necessitati morali miraculi: quantumvis euidens moraliter sit Deum affirmare prædictum miraculum, imprudenter assentiam existentiæ reuelationis; prudentissimêque tale miraculum & reuelationem de illo negabo. Imô, licet totus mundus, siuè omnes homines mihi testarētur tale miraculũ accidisse, cum hoc testimonium solũ moraliter inferat existentiã miraculi, & miraculum physicè impossibile sit, potius deberem iudicare omnes, vel falli, vel mentiri, quam prædictum miraculum existere.

71 Respondeo: duplicem posse excogitari necessitatem moralẽ: vnam, quæ non supponat ex suo connaturali modo existendi superatã necessitatem physicam: aliam quæ, eatenus sit necessitas moralis opposita necessitati physicæ, quatenus ex suo connaturali modo existendi, huiusmodi necessitatis physicæ victoriã supponat. Primo modo posset dici necessitas moralis, quam habet mater succurrendi filio: quæ necessitas, seu quæ vehemens inclinatio non obtinebit effectum, neque fundat prudens iudiciũ de existẽtia effectus, si adsit impossibilitas physica illius: quantumvis enim mater, & omnes homines vehementer desiderent lapidem in panem conuerti, vt subueniatur indigenti, neque obtinebitur, neque fundare potest prudens iudicium de eo quod obtinendum erit (si aliũde non constet patratum, vel patrandum esse miraculum) quia impossibilitas physica præualet cuicumque inclinationi morali, quãdo eodem modo tendunt in obiectum. Verum in hoc casu absolutè loquendo non datur necessitas moralis, sed tantum inclinatio, quę pro casu possibilitatis physicæ necessitatem moralem induceret.

72 Secundo modo potest intelligi necessitas moralis ef-

fectus

fectus impoſsibilis phyſicè: nempe, quando prædicta neceſsitas iuxta ſuam connaturalem modum exiſtendi ſupponit victam impoſsibilitatem phyſicam, non viribus neceſsitatis moralis, ſed aliunde, nempe ex virtute Dei patratiua miraculorum. Hac ratione teſtimonium hominis fide digni de exiſtẽtia miraculi eſt neceſsitas moralis illius: non quia tendat vt ſit, ſed quia hoc teſtimonium iuxta ſuum connaturalem modum exiſtendi ſupponit victam impoſsibilitatem phyſicam exiſtentiæ miraculi.

73 Ex quo infertur neceſsitatem moralem non minui ex vi impoſsibilitatis phyſicæ, nec ſupponi victam: quia inclinatio loquendi verum (quæ, vt coniuncta cum teſtimonio, eſt neceſsitas moralis miraculi) neque minuetur ab impoſsibilitate phyſica miraculi, neque prædicta impoſsibilitas ſupponit victam huiuſmodi inclinationem. Quapropter manet cum tota vi illatiua exiſtentiæ miraculi. At vero, cum teſtimonium viri grauis de exiſtentia miraculi connaturaliter ſupponat victam impoſsibilitatem miraculi, ideo aufert ab impoſsibilitate phyſica miraculi vim illatiuam carentiæ illius. Ex quibus.

74 Reſpondeo ad dubium propoſitum: moralem neceſsitatem, quæ fundatur in teſtimonio grauium virorum de huiuſmodi miraculi exiſtencia, vim illatiuam exiſtentiæ miraculi obtinere, adhuc in conſortio impoſsibilitatis phyſicæ talis miraculi, at vero impoſsibilitatem phyſicam miraculi non habere vim illatiuam carentiæ miraculi, quando adeſt teſtimonium virorum grauium circa exiſtentiam miraculi. Ratio ſumitur ex doctrina tradita: nempe: quia impoſsibilitas phyſica eatenus infert carentiam rei impoſsibilis, quatenus hæc impoſsibilitas non intelligitur victa à ſuperiori potentia; non vero ſi prudenter intelligatur ſuperata. Cum autem teſtimonium virorum grauium ſit prudens perſuaſio de eo quod huiuſmodi phyſica impoſsibilitas victa præſupponatur: iam in prædicto caſu defficit impoſsibilitati phyſicæ aliquod requiſitum ad vim inferendi carentiam rei impoſsibilis: nempe deficit illi carentia perſuaſionis, ſeu fundamenti ad ſibi prudenter perſuadendum de eo quod phyſica impoſsibilitas præſupponatur victa.

75 Cæterum neceſsitas moralis de exiſtentia miraculi, qua ratione eſt neceſsitas moralis de miraculi exiſtentia, eſt prudens perſuaſio de eo quod ſupponatur victa phyſica miraculi impoſsibilitas: & neceſsitas moralis, quæ morali certitudine ſupponit victam phyſicam impoſsibilitatem, habet vim inferendi ſuum terminum, adhuc in conſortio phyſicæ impoſsibilitatis: quia phy-

ſica

fica impossibilitas morali certitudine intelligitur esse in statu inepto ad inferendum, nempe in statu, in quo supponitur victa & superata: in statu autem, in quo non est apta ad inferendum, similiter non est apta ad impediendum prudentem illationem moralem.

76 Ad argumentum in forma: distinguo Maiorem. Inter duas necessitates illa debet praeualere, quae fortior est: si neutra supponat certitudine aliqua aliam esse superatam, concedo: si, quae in se est minus fortis, supponat aliqua certitudine esse victam necessitatem fortiorem: nego Maiorem. Et distinguo minorem. Fortior est necessitas physica: & supponitur aliqua certitudine esse victa, concedo: & non ita supponitur, nego Minorem & nego consequentiam.

77 Sed instabis. Ipsa necessitas physica de carentia miraculi est etiam necessitas physica de eo quod non vincatur. Ergo est certitudo physica de eo quod non sit victa. Ergo habet vim inferendi carentiam miraculi, adhuc in consortio necessitatis moralis de existentia miraculi. Probo consequentiam. Necessitas de aliquo extremo cum certitudine aliqua de eo quod non sit victa habet vim illatiuam eius extremi, Sed necessitas physica alicuius extremi eo ipso est certitudo aliqua de eo quod non sit victa. Ergo habet vim inferendi praedictum extremum.

78 Respondeo ipsam necessitatem, seu certitudinem physicam de eo quod necessitas physica extremi A. v. g. non vincatur, supponi certitudine aliqua esse victam: quod sufficit vt adhuc haec certitudo non habeat vim inferendi: quia vt habeat vim inferendi nō sufficit quod praecise intelligatur aliqua certitudo de eo quod non sit victa; sed debet absolutè nulla certitudo intelligi de eo, quod victa praesupponatur. In quo apparet disparitas in necessitate physica respectu necessitatis moralis; quia, cum necessitas physica nullo modo sit necessitas aliqua certitudine supponens testimonium alterius esse falsum: ideo nullo modo tollit à necessitate morali vim illatiuam illius, cuius est moralis necessitas.

QVAEST.

QVÆST. XI.

Vtrum Deus sit aliqua ratione moraliter necessitatus ad decernendas creaturas?

Statuta jam natura necessitatis moralis vt sic, restat modo expendere an Deo concedenda sit aliqua necessitas moralis?

SECT. I.

Non nullis præmissis traduntur duæ conclusiones.

PRimo animaduertendum est, vt via ad quæstionis resolutionẽ sternatur) attributa diuina non solum reddere Deum potentem & habilem ad eorum proprias operationes, verum etiam propensum & inclinatum. V.g. Omnipotentia non solum constituit Deum potentem ad operandum & producendum, verum etiam inclinatum, vt non maneat absque omni prorsus alicuius creaturæ productione. Ita similiter Bonitas constituit Deũ, non solum potentem benefacere, verum etiam positiue ad benefaciendum propensum. Hæc attributorum Dei inclinatio ad sui ostẽsionem per opera ad extra, constat ex pluribus locis scripturæ & Patrũ; vbi Dei Bonitas vt sui diffusiua prædicatur, & Misericordia Dei vt inclinata ad parcendum & miserẽdu nobis proponitur.

2. Hæc diuina inclinatio ad ostensionem suorum attributorum eo maior est determinatẽ, quo exercitium magis ostendit attributum, cuius est exercitium. V.g. Bonitas diuina magis inclinatur determinatè in productionem mundi perfecti vt tria, quam perfecti vt duo: & similiter magis inclinatur determinatè in mundũ perfectum vt duo, quam in mundum perfectum vt vnum: in mundũ vero perfectum duntaxat vt vnum inclinatur determinatê minore affectu; quam in reliquos mundos.

3. Ceterum ex his tribus affectibus determinatis resultat alter affectus vagus, quo Deus inclinatur in aliquem mundum ex his tali ordine, vt magis inclinetur in mundum vt vnum, vel vt duo, vel vt tria, quam in mundum vt tria duntaxat: & magis in mundum vt vnum vel vt duo, quam in mundum perfectum vt duo

duo determinato. Patet hoc ex ipsa experientia: quia, si aliquis appetat dignitatem, & ob honoris cupiditatem magis inclinetur in Pontificatum, quam in Cardinalatum, & magis in Cardinalatum, quam in Episcopatum: hic homo vehementius dolebit, si nullam ex his dignitatibus adipiscatur, quam si Pontificatum non obtineat, consequatur tamen Cardinalatum. Ergo magis auersatur nullam dignitatem obtinere, quam præcisse non obtinere Pontificatum. Ergo magis appetit ne illi desit omnis dignitas, quam ne illi desit determinate Pontificatus. Atqui non deficere illi omnem dignitatem ex his, est habere aliquam ex his. Ergo magis appetit habere aliquam dignitatem ex his, quam habere determinate Pontificatum.

4 Hoc ipsum aliter potest explicari: si, nimirum, asseratur dari amorem Pontificatus; qui inæqualiter auertatur à defectu Pontificatus: ita vt magis auertatur ab illo defectu, per quam totaliter, adhuc in sensu æquiualenti deficit Pótificatus: & minus auertatur ab illo defectu, quo componitur aliquid Pontificatus æquiualenter remanere. Cum igitur Pontificatus dignitas magis æquiualenter perseueret in Cardinalatu, quam in Episcopatu: & magis in Episcopatu, quam in defectu etiam illius: hinc fit optantem Pôtificiam dignitatem magis auerti à defectu omnium dignitatum, quam à defectu Pontificatus duntaxat.

5 Ratio a priori huius doctrinæ est, quia qui, ita amat bonum vt tria, vt simul amet bonum vt duo, & bonum vnum: hic inquã ita amat bonum vt tria, vt, licet illud non consequatur, consequendo tamen bonum vt duo, consequitur bonum paulo minus desideratum. Si tamen nullum ex his optatis bonis obtineat, omni bono desiderato carebit: & magis (vt ex ipsa terminorum propositione patet) quilibet refugit nullum consequi bonum desideratum, quam duntaxat non consequi perfectissimum non summe determinate desideratum, consequendo tamen aliud, minori tamen affectu côcupitum. Ex quo etiam deducitur maius esse desiderium non carendi omni bono desiderato, quam non carendi aliquo determinato ex illis nõ summe determinate amato: & consequenter acrius desiderari aliquod bonum vage, quam aliquod determinate.

6 Declaratur hoc ipsum alio exemplo. Misericordia inclinat ad subleuandum pauperem: ita tamen, vt, quamvis magis determinatè incline ad maiorem subleuationem; magis nihilominus moueat ad hanc vel illam subleuationem. Idcirco nullam eleæmosinam erogare pauperi multum indigenti, magis opponitur virtuti mise-

isericordiæ, quam illi non conferre eleæmosynam vt quatuor, conferendo illi eleæmosynam vt tria. Ergo Misericordia magis inclinat vagè in hanc vel illam eleæmosynam, quam determinate in largiorem. Ex quo infertur id, quod quotidie experimur: videlicet eum, qui suo ingenio misericors est, fere necessitari ad conferendā aliquam eleæmosynam pauperi nimis indigenti, cum tamen necessitatem non patiatur eleæmosynam largissimam erogandi.

7 Secundo animaduertendum est, licet cæteris paribus magis inclinent attributa ad maiorem sui ostensionem; posse tamē ex alijs capitibus magis inclinare in minorem ostensionem: quatenus videlicet detur strictior ratio ad minorem, quam ad maiorem ostensionem. Hoc patet in duobus hominibus, ex quibus vnus est in extrema necessitate, cui per vnius panis erogationem potest sufficienter subueniri: alter vero iacturam mercium fecit in mari; non tamen ad extremam necessitatem peruenit. Positis his duobus hominibus, magis inclinat misericordia ad subueniendum pauperi extreme indigenti per erogationem panis, quam ad succurrendum mercatori per copiosam largitionem diuitiarum: quia extrema necessitas pauperis est strictior ratio ad mouendam misericordiam, quam multarum mercium iactura: ideoque magis opponetur misericordiæ extremam illam indigentiam non subleuare, quam magnam mercium iacturam non resarcire: quamvis tam ingenti damno æquum adhibere medium magis misericordiam ostenderet. Potest ergo ex alijs capitibus in minorem sui ostensionem magis inclinare aliquod attributum. Itaque attributum magis, omnibus pensatis, inclinatur in id, cuius defectus magis opponitur prædicto attributo.

8 Tertio animaduertendum est inclinationem alicuius attributi in sui ostensionem posse minui ab alio attributo inclinante ad oppositum, v.g. inclinatur Deus ratione attributi misericordiæ ad parcendum peccatori, & ad ei conferendum auxilium supernaturale efficax, vt actum contritionis eliciat, medio quo iustificationem obtineat. Cum tamen attributum iustitiæ inclinet in oppositum, nempe in denegationem cuiusuis boni, præsertim supernaturalis, in pœnam sui peccati: inde fit quantumvis Deus misericors sit, non necessitari moraliter ad miserendum: & etiam quantumvis Deus iustus sit, non necessitari moraliter ad pœnam infligendam: quia Misericordia Iustitiæ, & Iustitia Misericordiæ ita resistit, vt neutra Deum in sui ostensionem necessario rapiat.

9 Cæterum: quando duo attributa ita inclinant in opposita,

sita, vt nõ sit maior ratio in vno, quam in altero ad suum esse. Tum tunc Deus quasi in libertatis æquilibrio manet. Quando vero inæqualiter se habent, iam tunc Deus inæqualitatem etiam in morali libertate sortietur. Quæ inæqualitas vsque adeo crescere potest, vt ad moralem necessitatem ex parte vnius, & moralem impossibilitatem ex parte alterius possit peruenire. His pro decisione quæstionis statutis.

10 Sit prima conclusio. Deus ad nihil determinatum est absolute moraliter necessitatus. Hoc est. Nulla est entitas singularis ex cogitabilis, ad quam Deus antecedenter ad omnem suppositionem ipsi liberam sit moraliter necessitatus. Probatur hæc conclusio. Si ob aliquam rationem Deus esset necessitatus moraliter ad illam entitatem, maxime quia Deus esset necessitatus ad optimum vel absolute optimum, vel optimum in aliqua linea. At Deus non est necessitatus ad optimum vllo ex his modis antecedenter ad omnem suppositionem. Ergo Deus antecedenter ad omnem suppositionem contingentem non est necessitatus ad aliquod ens in singulari & determinate. Maior est doctrina aduersariorum. Minor vero probatur. Tum quia non datur optimum nec absolutê & in se, neque in aliqua linea, vt supra diximus. Tum præcipue, quia, ad huc admisso optimo, illud optimum non haberet vim rapiendi Deũ necessario moraliter in sui amorem. Ergo Deus non est moraliter necessitatus ad optimum.

11 Probatur hoc antecedens ex doctrina iam præmissa. Inclinatio habens supra se fere in numeras alias inclinationes maiores, quarum nulla excedit limites necessitatis moralis, absque fundamento ad necessitatem moralem dicitur peruenire. Sed inclinatio Dei ad optimum ens creatum (gratis admisso tali optimo) exceditur a plurimis alijs inclinationibus inæqualibus ad necessitatem physicam non peruenientibus. Ergo absque fundamento dicitur talis inclinatio ad necessitatem moralem peruenire. Probo Maiorem, postea Minorem probaturus.

12 Inclinatio, quæ fere in numeris gradibus inferior est inclinatione moraliter duntaxat necessitante, absque fundamento adstruitur necessitas moralis, cum fundamentũ nõ sit ad adstruendam inter necessitates morales vsque adeo magnam inæqualitatẽ. Sed inclinatio, quæ habet supra se tot illas inclinationes inæquales prædictam inferioritatem habet respectu inclinationis illarum maximæ. Ergo absque fundamento ponitur necessitas moralis.

13 Iam vero Minor, videlicet inclinationem ad optimũ creatum a plurimis alijs inclinationibus superari, probatur ex doctrina iam tradita; quia inclinatio finita ad bonum vt quatuor determinate, remissior est, tum inclinatione vaga, quæ versetur inter omnia quatuor extrema, tum ea, quæ versetur inter secundum, tertium, & quartum extremum: tum denique omni inclinatione, quæ versetur inter quartam & aliud quoduis extremum, vt satis supra declarauimus. Ergo inclinatio determinata finita in aliquod extremum excedens alia bona fere innumera & inæqualia, superatur ab alijs inclinationibus vagis fere innumeris. Vlterius, vt supra probauimus, nulla inclinatio ad creaturam peruenit ad necessitatem metaphysicam. Ergo inclinatio Dei ad optimum exceditur à plurimis alijs inclinationibus inæqualibus ad necessitatem moralem non peruenientibus.

14 Probatur secundo eadem conclusio. Inclinatio, quantumuis vehemens, cui resistit alia magna inclinatio, non necessitat moraliter. Sed inclinationi ad optimum resistit alia magna inclinatio diuina. Ergo non necessitat moraliter. Probatur Minor. Inclinationi ad optimum resistit attributum independentiæ diuinæ, quatenus inclinat Deum ad ostendendam à qualibet creatura, quantumvis perfecta, independentem esse: ac proinde inclinat Deũ ad ostendendum per non productionem optimi non indigere optimo ente creato. Quæ inclinatio in Deo magna est, vtpote fundata in attributo independentiæ, quod maxime ostendit diuinam excellentiam. Ergo inclinationi ad optimum resistit alia magna inclinatio diuina.

15 Argumenta, quæ contra hanc conclusionem opponi solent potius probant necessitatem metaphysicam, quam moralẽ: ideo ea proposui & solui quæst. *9*.

16 Sit secunda conclusio. Probabilius est Deum habuisse necessitatem moralem creandi mundum vage hunc vel illum, hoc vel illo tempore. Declaratur, & simul probatur conclusio ex iam dictis. Deus habet naturalem inclinationem ad ostensionem suorum attributorum, ita, vt magis inclinet in id, cuius oppositum magis opponitur huiusmodi ostensioni. Sed, si Deus nihil ad extra produceret, nullum suum attributum ostenderet, cum non esset cui ostenderetur. Ergo eadem inclinatio, quæ est in Deo ad ostensionem attributorum, erit necessitas de eo quod excludatur Deo *nihil producere*, cum *nihil producere* opponatur omnino

cuili-

cuilibet ostensioni attributorum. At excludere *nihil ad extra producere* est formalissimè *aliquid ad extra producere*. Ergo Deus est necessitatus moraliter ad aliquid ad extra praducendum, quo ostẽdat sua attributa. At hoc est esse necessitatum ad producendum hunc vel illum mundum hoc vel illo tempore. Ergo Deus habet prędictam necessitatem.

17 Argumenta, quæ contra hanc conclusionem possunt obijci, omnia, vel fere omnia eo tendunt, vt probent repugnare Deo quamlibet necessitatem moralem, quæ non fundetur formalissimè in aliqua inclinatione diuina libere concepta. Verum hæc argumenta commodius proponemus, & dissoluemus, sequenti sectione, qua ex professo probabimus conuenire Deo nessitatem moralem ex suppositione contingenti.

SECT. II.

Deo conuenit necessitas moralis ex suppositione aliqua contingenti creata.

18 PRobatur primo hæc conclusio. Si ob aliquam rationem, positis quibuslibet circumstantijs, Deus non necessitaretur moraliter, maximé quia in quibuslibet circunstantijs esset Deus ęque indifferens ad quodlibet extremum, quod physicê ponere potest: ita, vt ex parte rerum, secluso decreto diuino, nulla esset in Deo maior inclinatio in vnum, quam in alterum extremũ. Sed hoc est falsum. Ergo & quod in Deo nulla detur necessitas moralis, adhuc facta qualibet suppositione. Cõsequentia est legitima: & maior doctrina aduersariorum, ex eo negantium Deo necessitatem moralem, ne detrahatur perfectissimæ & plenissimæ Dei libertati. Minor igitur, ad quam deuoluitur difficultas, probatur multipliciter.

19 Primo: quia quando fundimus preces apud Deum, vt nobis aliquod beneficium conferat, tunc prudenter credimus potius nobis conferendum quam negandum: & hoc adhuc independẽter à reuelatione: ipsó enim rationis lumine docemur in graui necessitate constituti ad Deum clamare illius implorantes auxilium: ideoque illud enixe petimus, quia iudicamus ex ipsis precibus Deum ad nobis benefaciendum moueri. Tunc sic. In hoc casu sperare à Deo illud beneficium non oritur ex aliqua necessitate nobis natura, item

indi-

indita ad id credendum absque motiuo. Ergo ex aliqua necessitate à nobis cognita, quam habeat Deus. Consequentia est bona: quia non est aliud caput, vnde proueniat. Antecedens probatur: Ipsum rationis lumen dictat Deum præcibus exorari, summamque, & infinitam Dei bonitatem orationibus hominum benigne annuere: qua persuasione homines naturaliter instructi à Deo beneficia postulant, mala deprecantur, & imminentia discrimina fugere præsumunt. Hoc ergo iudicium de obtinendis à Deo postulatis non ex experientia duntaxat oritur, nec à Deo solummodo infunditur, sed independenter ab experientia, motiuorum efficaciæ innititur: si enim aliquem interrogemus: cur à summa Dei bonitate beneficium enixè postulatum fidenter speret? infinitam Dei bonitatem reddet pro ratione. Ergo ex parte rerum summa Dei bonitas magis connectitur cum concessione boni ritè postulati, quam cum eius denegatione.

20 Confirmatur. Independenter ab experientia ipso lumine rationis cognoscimus vtiliores esse preces, quæ cum tota cordis humilitate funduntur, quam blasphemias, ad obtinendum bonum. Ergo ex parte rerum preces annectunt sibi consequutionem boni desiderati, potius quam blasphemiæ. Ergo ex parte rerum preces sunt antecedens magis inferens concessionem boni, quam blasphemiæ. Non ergo erit Deus æquê indifferens in vno casu, ac in altero.

21 Probatur secundo eadem conclusio. Tunc datur necessitas moralis alicuius effectus ex aliqua suppositione, quando, data tali suppositione, nullum prudens dubium potest esse de eo quod prædictus effectus sit euenturus, licet physicè & realiter possit non euenire. Sed aliquæ sunt circunstantiæ, quæ, omni alia suppositione exclusa, non patiuntur prudens dubium de eo quod Deus aliquem effectum sit producturus, quem physicè & realiter potest non producere. Ergo aliquæ sunt circunstantiæ, in quibus moraliter necessitatur Deus ad aliquem effectum, quē potest physicè non producere. Maior est certa & consequentia bona.

22 Probatur igitur minor, in qua est difficultas: eamque probo proponendo ob oculos illum casum, quem rectē expendit P. Ribadeneira. Sit homo iustus, qui santissimam & perfectissimam vitam semper duxerit, & nunquam aliquod diuinum præceptum violauerit. Hic in vltimo vitæ termino constitutus impensissimē cum lachrimis, & omni humilitate à Deo perseuerantiam postulat, pro eoque omnes Sancti, omnesque Angeli, ipsa denique

R mater

mater Santissima suum filium precatur. Quis erit, qui, his propropositis circunstantijs, non prudenter iudicet hunc hominem perseuerantiam obtenturum? Nemo sane. Et tamen Deus liber physicê manet ad perseuerantiam denegandam. Ergo nonnullæ sunt circunstantiæ, quæ, omni alia suppositione exclusa, non patiuntur prudens dubium de eo quod Deus aliquem effectum sit producturus, quem physicé potest non producere. Ergo aliquæ sunt circunstantiæ Deum moraliter necessitantes.

23 Confirmatur. In prædicto casu attributum pietatis, & benignitatis Diuinæ maximopere inclinat in concessionem perseuerantiæ. Deinde attributa alia parum in præsentibus circunstantijs inclinant in denegationem perseuerantiæ. At qui, dum ita res se habent, attributum vsque adeo inclinans necessitat moraliter, vt supra dicebamus sect. 1. Ergo in prædicto casu datur necessitas moralis.

24 Probatur tertio nostra sententia: præsertim contra Aldrete, & Quiros asserentes nullam esse necessitatem moralem ex parte rerum, vt Deus hoc, vel illo modo operetur, positis quibuslibet circunstantijs; sed tantum hanc necessitatem moralem, seu connexionem se tenere ex parte nostri intellectus, qui iterata experientia mouetur ad iudicandum res in posterum euenturas sicuti hactenus euenere: ex eo enim (inquiunt) quod semper videamus Deum præstare concursum igni A. ad comburendum, iudicamus etiam modo similem exhibiturum fore concursum: quin in Deo, adhuc supposita applicatione ignis ad passum, detur aliqua maior inclinatio ad exhibitionem concursus, quam ad eius denegationem. Argumentor ergo contra hunc modum differendi.

25 Primô. Supponamus ignem esse applicatum passo sufficienter disposito. Tunc sic. Veritas obiectiua huius antecedentis. *Ignis est applicatus passo sufficienter disposito*, vel habet ex parte rerum indifferentiam omnimodam ad hanc veritatem *existit concursus diuinus* ita, vt atque sit coniungibile prædictum decretum cum veritate contradictoria. *Non existit concursus diuinus*, vel determinate connectitur à parte rei aliquo speciali modo cum concursu Diuino. Si à parte rei, & independenter à nostro intellectu datur connexio. Ergo non solum *in cognosci* verum etiam *in esse* datur necessitas. Si vero illud antecedens non magis ex parte rerum connectatur cum concursu, quam cum carentia concursus. Ergo inepte infert intellectus existentiam

con-

concursus. Probo consequentiam. Ex antecedente non magis connexo cum *esse*, quam cum *non esse* nequit prudenter inferri *esse*, potius quam non *esse*. Sed per te illud antecedens non magis connectitur cum *esse concursum Diuinum*, quam cum *non esse*. Ergo ex eo nequit prudenter inferri *esse* potius, quam *non esse concursum*.

26 Neque satisfacit experientia, si connexio negatur: reddit enim idem argumentum: quia *ignem esse applicatum, & in omnibus casibus antecedentibus Deum præstitisse concursum*, vel connectitur cum existentia huius concursus, potius quam cum carentia illius, vel non. Si connectitur à parte rei. Ergo à parte rei datur quod veritas obiectiua illius antecedentis inferat quoad *esse*, & non solum quoad *cognosci* existentiam Diuini concursus. Si autem tota illa veritas obiectiua, prout involuit præteritionem cōcursus in alijs casibus, non connectatur à parte rei magis cum existentia concursus, quam cum illius defectu. Ergo temerè intellectus potius assentitur existentiæ, quam non existentiæ: siquidem ex antecedente nullo modo connexo cum consequente inepte inferetur consequens, potius quam eius contradictorium.

27 Confirmatur. In sententia horum authorum nulla datur connexio. Ergo ipsi, dum vident ignem applicatum, & sciunt Deum in alijs casibus præstitisse concursum, simul etiam cognoscunt totum hoc non magis à parte rei connecti cum hoc concursu, quam cum eius carentia. Ergo simul cognoscunt non dari à parte rei maius fundamentum vt sit, quam vt non sit prædictus concursus. Sed qui ita cognoscit, æquè prudenter potest iudicare fore carentiam concursus, quam fore concursum. Ergo hi authores eadem prudentia, qua timent Deum exhibiturum concursum igni ad comburendum, possent sperare non præstiturum. Ergo, dum experti similes euentus timent alium eiusdem rationis, non illū timent aliquo ductu rationis & discursus, sed præcisse cæco impulsu naturæ, quo absque discursu, & rationis prælucentia, adiguntur vt timeāt *vbi non erat timor*. Ex quo etiam infertur ad rationem spectare hunc cohibere timorem, illiusque muneris esse, ne magis vnum quam aliud, vel timeatur, vel speretur.

28 Declaratur amplius. Si nulla daretur necessitas moralis *in esse* distincta à necessitate physica, possemus prudenter timere ignem distantem nos combusturum, foreque, vt nos pateremur omne malum, quod nobis causæ naturales infligere possent miraculosè; imò (seclusa reuelatione de op-

posito) timere prudenter possemus, quod rueret cœlum; descenderent montes, & ascenderent maria; & denique quodlibet aliud, quod miraculose posset contingere. Ratio colligitur ex dictis: quia eodem fundamento, quo oppositum speratur, potest hoc timeri. Sed oppositum prudenter speratur. Ergo hoc prudenter timeretur. Maior probatur. Vbi nullum est antecedens magis inferens fore, quam non fore, non est maior ratio iudicandi fore, quam non fore. Sed, ablata omni necessitate ex parte rerum, non est aliquod antecedens magis inferens carentiã eorum, quæ supra enumeraui, quam eorum existentiam. Ergo, ablata necessitate ex parte rerum, non est maior ratio, maius ve fundamentum ad iudicandum vnum quam aliud. Ergo ex illis euentibus supra enumeratis eodem fundamento, quo oppositum speratur, potest hoc timeri.

29 Instat contra nos P. Aldrete: quia, qui sentiunt nullam esse necessitatem moralem in Deo, adhuc in sensu composito huius sententiæ non timent quod cœli ruant, sed potius iudicant oppositum. Ergo, quamtumvis adstruatur æqua indifferentia in Deo ad vtrumque extremum, sufficit continens experientia ad iudicandum ita res esse euenturas, ac semper experti sumus accidisse. Verum hæc responsio non infringit vires nostri argumẽti: quod quidem directè probat, semel statuta in Deo æqua & plena indifferentia ad duo, imprudenter, & absque omni fundamento vnum præ altero timeri.

30 Argumentum desumitur ex eo, quod omnes iudicamus hos miraculosos euentus non esse futuros: & ex hoc iudicio, & ex alio principio, quod videtur lumine naturæ notum, nempe non magis prudenter iudicari vnum extremum, quam eius oppositum, quando non est aliqua ratio inferens illud potius quã oppositum. Ex his, inquam, duabus veritatibus rectè infertur aliquod esse antecedens potius vnum, quam oppositum inferens extremum. Ergo, dum instatur argumentum in eo, qui iudicat non debere timeri, nec suspicari vnum extremum, iudicando simul non esse maius fundamentum vt deficiat, quam vt existat; nihil aliud fit, quam asserere absque vllo prorsus fundamento firmiter præstari assensum vni potius quam alteri extremo. Ergo imprudenter & temerè. Hoc ergo duntaxat intendimus.

31 Dicunt nobis infundere Deũ cognitionẽ de exhibitione futura concursus, si multoties experiamur Deum in alijs similibus casibus

casibus similem exhibere concursum. Qua propter licet antecedēs non connectatur cum consequenti, rectè nos possumus cognoscere veritatem consequentis: non quia antecedens ex se connectatur cum consequenti, sed quia cognitio veritatis antecedentis annexit sibi decretum diuinum de veritate consequentis: quod decretum per ipsam continuatam experientiam Deus nobis manifestat.

32 Sed contra. Vel illa iterata experientia connectitur ex parte rerum cum decreto de concursu futuro, vel non connectitur. Si primum: habemus intentum. Si secundum: rursus rogo: vel hoc decretum cognoscitur à nobis in ipsa veritate antecedentis; vel Deus omnino liberè, & pro suo duntaxat libito, posita cognitione veritatis antecedentis, cognitionem illius decreti nobis infundit. Si primum: eadem vi reddit argumentum: quia non potest cognosci consequens in antecedenti non magis connexo cum consequenti, quam eius carentia. Si dicatur secundum: nempe Deum omnino liberè nobis infundere cognitionem sui decreti de concursu futuro: præter quam quod hoc omnino voluntariè dicitur, cum Deus hoc nobis non reuelauerit, ex alijs etiam capitibus impugnatur.

33 Primo: quia non raro Deus miraculosè operatur: in quo casu persuasio, quæ antecedenter erat de concursu futuro, erit falsa. Deus igitur in pluribus casibus cognitiones falsas infudisset: quod indiscriminatim concedere parum Theologicum est. Secundo: quia eodem fundamento posset dici ignis non habere vim ad comburendum à parte rei, sed Deum pro suo libito ad præsentiam ignis producere alium ignem: Deumque decreuisse sic id perpetuum esse futurum, suæque voluntatis nobis experientia ipsa simillimā indidisse persuasionem. Tertio quia, vt supra in simili dicebamus, vel hæc persuasio de eo quod Deus exhibebit suum cōcursum causis naturalibus, vel est persuasio de eo quod semper omnino ita eueniet, vel solum de eo quod vt in plurimum ita erit. Non primū, ne dicamus Deum nobis infundere cognitionem falsam: siquidem aliquibus in casibus prædictus negatur miraculose concursus. Non secundum: quia, si ita esset; potest contingere Deum decreuisse, quod in hoc casu particulari negaretur concursus. Ergo persuasio de eo quod in hoc casu singulari ignis combure, non nititur alicui decreto de tali casu. Deinde non nititur in ipsis naturis rerum. Ergo nulli nititur fundamento.

34 His argumentis forsam respondebitur Deum, adhuc

hoc posito igne cum debitis circumstantijs applicato stupæ, nõ esse moraliter necessitatum ad concurrendum, licet ignis vt applicatus magis connectatur cum concursu diuino, quam cum eius defectu; quia etsi id, quod requiritur ex parte Dei ad præstandum cõcursum, sit æquè & plenè indifferens; id tamen, quod requitur ex parte creaturæ, est magis determinatum ad concursum, quam ad eius carentiam. Ad hoc autem vt sit connexio sufficienter fundans certitudinem moralem concursus, non requiritur quod connexio se teneat ex parte Dei; sed sufficit quod se teneat ex parte creaturæ. Quare signum præcedens ad concursum, prout se tenet ex parte creaturę, est connexum; secus vero prout se tenet ex parte Dei.

35 Hæc solutio insufficiens est; quod sic ostendo. Eatenus ignis vt applicatus infert potius concursum, quam eius carentiam, quatenus ignis vt applicatus magis conducit à parte rei ad existentiam concursus, quam ad eius carentiam. Sed hæc maior cõducentia nequit intelligi, si Deus sit æquè indifferens ad vnum, & ad alterum. Ergo Deus non est æque liber & indifferens ad vnum & alterum. Consequentia est bona, & maior videtur euidens: si enim ignis vt applicatus non magis conducit ad concursum, quam ad eius carentiam, non magis connectetur cum vno, quam cum altero extremo. Non enim potest hæc connexio aliunde quam à conducentia provenire. Iam vero minor, videlicet, hanc maiorem cõducentiam stare non posse cum æquali indifferentia & libertate diuina, probatur.

36 Hæc conducentia debet exerceri media cognitione diuina, & non aliter. At qui media cognitione diuina non potest exerceri, si maneat Deus æque indifferens. Ergo non manet. Consequentia est bona, & maior certa: quia applicatio ignis non se ipsa in vllo genere physico inducit voluntatem Diuinam concurrendi, sed tantum obiectiuè, quatenus cognita proponit Deo dari existentem casum, pro quo Deus munere causæ primæ tenetur ad concurrendum. Minor autem facile probatur. Vel hæc cognitio ignis vt applicati allicit ex se Deum magis ad exhibendum cõcursum, quam ad negandum. Si non allicit magis. Ergo applicatio ignis, adhuc vt cognita, non conducit magis ad concursum, quam ad eius carentiam. Si allicit magis: cum hæc cognitio constituat libertatem Diuinam, Deus erit liber per cognitionem magis allicientem, quam retrahentem: quod formalissimè est non esse plenè indifferentem.

37. Declaratur hæc ratio. Ignis applicatus solum con-

nectitur cum diuino concursu, quatenus vt cognitus magis iuuat ad concursum, quam ad eius carentiam. Quod est idem, ac cognitionem ignis vt applicati magis iuuare. Sed iuuamen cognitionis in nullo alio consistit, quam in eo quod inclinet cognoscentem. Ergo cognitio ignis vt applicati magis inclinat Deum ad concursum, quam ad eius carentiam. Ergo Deus vi huius cognitionis magis est inclinatus ad vnum quam ad alterum extremum. Vlterius. Si Deus haberet cognitionem defectus applicationis ignis, vel esset æquè inclinatus ad exhibendum suum concursum (licet indebitum) ac ad negandum, vel non. Si hoc vltimum, iam in aliquo casu deficiet Deo plena indifferentia: quod est totum incommodum, quod vitare tenent adversarij. Si vero tunc Deus esset æquè indifferens, & inclinatus. Ergo modo cum cognitione applicationis ignis magis inclinat in concursum, quam in eius denegationem. Probo hanc consequentiam. Per cognitionem applicationis ignis magis allicitur ad concursum quam ad defectum concursus. Ex alia parte non advenit de nouo alia cognitio retrahens. Ergo absolutè hic & nunc, data cognitione applicationis ignis, magis propendet Deus in concursum, quam in eius denegationem. Ergo non solum ex parte ignis, verum etiam ex parte Dei est maior connexio hic & nunc cum vno, quam cum altero libertatis extremo. Non ergo ex parte Dei est plena indifferentia moralis.

38 Secundo: quia eo modo, quo est connexio simpliciter antecedens cum vno extremo, est defectus potestatis ad eius oppositum. Sed exigentia ignis vt Deus præstet concursum est necessitas moralis concursus simpliciter antecedens ad talem concursum. Ergo tollit à Deo potestatem moralem ad carentiam concursus. Consequentia est bona, & maior continet principium indubitatum in Societatis Schola. Minor probatur. Applicatio ignis connectitur (iuxta aduersarios) cum concursu ad ignem. Talis applicatio neque est subsequens ad concursum, neque illum comitans, vt est certum. Ergo omnino antecedens. Ergo Deus, quando exibet concursum igni, habet connexionem moralem simpliciter antecedentem respectiuè ad talem concursum. Ergo caret potestate morali negandi illum. Ergo absolute est necessitatus moraliter ad illum exhibendum.

39 Probatur quarto hæc necessitas moralis hoc discursu. Nisi detur necessitas moralis à nobis explicata, plures ratiocinationes Christi Domini vim, & efficaciam non haberent

ad persuadendum intentum. At hoc nequit dici. Ergo adstruendā est necessitas moralis, quæ à nobis ponitur. Consequentia est legitima & minor certa. Maior probatur. Christus Dominus Lucæ 11. ita suam beneficentiam erga homines suadet. *Quis autem ex vobis Patrem petit panem, numquid lapidem dabit illi? aut piscem: numquid pro pisce serpentem dabit illi? Aut, si petierit ouum, numquid porriget illi scorpionem? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filijs vestris: quanto magis Pater vester cœlestis dabit spiritum bonum petentibus se?* Hoc posito.

40 Sic efformo argumentum. Vt argumentum desumptum à paritate patris creati respectu sui filij ad Patrem cœlestem respectu nostri vim, & efficaciam habeat, debet esse tāta inclinatio in Patre cœlesti ad nobis dona conferenda, supposita nostra indigentia, & petitione, ac est in Patre creato, posita indigentia & petitione filij. Sed in Patre creato inclinatio accedit vsque ad necessitatem moralem. Ergo & in Patre cœlesti. Maior probatur. Si Pater cœlestis sit cum plena indifferentia morali ad vnam & alteram partem; Pater vero creatus cum morali determinatione ad vnam potius quam ad alteram partem; ad futuritionem doni postulati arguetur ab illo, qui est necessitatus moraliter ad alium, qui non est ita necessitatus; sed plenè indifferens. At argumentum ad futuritionem doni petiti desumptum ab illo, qui est necessitatus, minimè probat de alio, qui necessitatus non est, sed plenè indifferens. Ergo, vt argumentum desumptum à Patre creato ad Patrem cœlestē efficax sit, debet esse æqua inclinatio in Patre cœli, posita petitione, ac est in Patre creato, simili petitione intellecta.

41 Respondet Aldrete his & similibus argumentis: verū quidem esse Deum esse necessitatū moraliter ad plura, positis his, vel illis circunstantijs. Cæterum hanc necessitatem non conuenire Deo necessario; sed libere: putat enim Deum libere omnino concipere complacentias nonnullas, quibus moraliter necessitatur ad plures effectus. Quapropter tenet Deum liberè concepisse affectū quendam paternum erga homines, huncque affectum sæpè sæpius reuelasse. Quo affectu supposito, recte & efficaciter procedit ratiocinatio Christi Domini. Etenim, si Pater creatus à sui amore, & affectu erga filium, necessitatur moraliter ne deneget filio panem, quem famelicus petit. Cur Deus à suo amore, quo libere erga homines afficitur, non perinde necessitabitur ad concedenda illis dona, quæ ab eo humiliter, & fidenter exposcunt.

42 Hac ipsa ratione respondetur ad primū argumentū desumptum

:ũ à Iusto potēte suam perseuerantiã:ex eo enim credere debemus Deum illius iusti non respuere petitionem,quia sæpe Deus reuelauit amorem,quo circa suas afficitur creaturas. Quo amore simul cum alijs circunstantijs intellecto,facile colligitur Deum adeo propensum esse ad bene faciendum illi iusto, vt credibile minimè sit sui voti compotem non futurum.His affectibus libere conceptis explicantur alia loca,, in quibus videtur moralis contineri necessitas. V.g.quando Deus libere concipit odium aduersus peccatum, & amorem erga bona opera,necessitatur Deus moraliter ad puniendа peccata,& præmianda merita,quin antecedenter ad hoc exercitium libertatis diuinæ vlla sit in Deo maior cõnexio cum vno,quã cum altero extremo.

43 Hæc solutio parum ingenua mihi videtur. Primo: quia supponit eos,quibus Christus prædicabat,in dubitanter assentiri affectui paterno Dei. Verum,si rectè scripturæ loca examinentur, facile apparebit Christum Dominum non ex hac suppositione concessionem beneficij persuadere intendisse;sed potius eo tendisse,vt hunc ipsum paternum affectum suaderet Hebræis:tum; quia, si semel Hebræi de hoc vehementi affectu Dei conscij essent (ne vlla dubitatione:non erant adeo stupidi,vt crederent Deum beneficia illis de negaturum,sed potius id circo de beneficij concessione ambigebant , quia hunc affectum diuinum nunquam satis capiebant. Christus igitur,vt suam erga illos voluntatem persuaderet, usus fuit argumento à paritate patris creati:quasi diceret. Si pater creatus,quia filijs suis communicat esse, adeo eos diligit,vt eis postulata non denegет:quanto potiore iure Pater cœlestis,qui natura sua melior est,& creaturas omnes libertate perfectissima condidit,homines amabit,& eis largiter beneficia distribuet:?

44 Huc spectant scripturæ loca, quibus erga homines Deus suum affectum commendat:non quia præcisse ex hoc affectu ab hominibus credito beneficia futura conetur suadere; sed vt in his omnibus locis misericordiæ suæ viscera hominibus ostendat. Adeo Michea 6.ait Dominus: *Quid faciam tibi Ephraim: quid faciã tibi Iuda?* Ad quæ verba Hieronym. *Quando dicit quid faciam tibi Ephraim,quid faciam tibi Iuda:parentis in filios perditos monstrat affectum iuxta illud,quod in Isaia legimus: quid vltra debui facere vinea meæ & non feci ei, &c.* Commendat ergo Deus suum affectũ, quem nunquam satis intelligebant Hæbrei,qui Deum non tam vt parentem diligebant,quã sicuti iudicẽ inexorabilem formidabãt.

45 Constat etiam hæc veritas ex verbis Domini per Isaiã

Pro-

Prophetam capit. 49. vbi hæc habet: *& dixit Sion dereliquit me Dominus, & Dominus oblitus est mei. Num quid obliuisci potest infantem suum, vt non misereatur filio vteris sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliuiscar tui.* Ecce quomodo per Isaiam Deus populo suo institit persuadere minime à sua dilectione deficere, nec obliuisci populi sui. Non igitur ex suppositione affectus, & voluntatis, beneficia concessurū ostendit, sed potius totus est Propheta vt nomine Dei populo persuadeat Deū illos paterno prosequi affectu.

46 Confirmatur hic discursus. Tùm sacræ litteræ, tū PP. diuinæ bonitatis & excellentiæ tribuunt nobis benefacere: & quia Deus bonus est, iubemur sperare beneficia. Ergo Deus, vt præcisse bonus, magis inclinatur in benefaciendum quā in oppositū. At qui Deus, vt præcisse bonus, non innoluit illam complacentiam libere moraliter habitam. Ergo independenter ab ea complacentia Deus magis inclinatur in benefaciendum, quam in oppositum. Ergo bonitas Dei simul cum nostra indigentia & petitione erit antecedens magis connexum cum concessione beneficij, quam cum eius denegatione. Primum antecedens probatur ex verbis Christi Domini iam prællegatis. *Si vos cum sitis mali, &c.* In his verbis Christus Dominus non affectui paterno libere cōcepto, sed suæ bonitati innisit, vt spem & fiduciam faciat hominibus obtinendi desiderata: ideo signanter dicit Christus D. *Si vos, cum sitis mali,* quasi diceret: Si vos, cum sitis mali, benefacitis filijs vestris, quanto magis Pater cœlestis, qui bonus infinite est, vobis benefaciet?

47 Hoc etiam constat ex Nizeta Petri discipulo, qui eodem Apostolo approbante apud Clementem Rom. lib. 8. Recognit. pag. 3. dixit. *Quod ergo immensum est, bonitate Pater est, virtute conditor: neque enim condendi virtus in immensum cessare potuit, neque bonitas otiari sed ad substruenda ea, quæ sunt, bonitate ad componendam & firmanda, virtute prouocatur.* Ecce quomodo necessitatem (intellige moralem) non cessandi in immensum ab operando, & non semper otiandi, tribuitur à Nizeta bonitati, & virtuti diuinæ, quin alicuius liberę voluntatis mentionem faciat.

48 Denique hic discursus firmatur ex Clem. Rom. l. 3. recognit. prope mediū, vbi ita ratiocinatur. *Certū cū sit Deū iustū esse necessarium & consequens est aliud esse sæculū, in quo quisque promeritis recipiens, iustitiā Dei probet.* Et post pauca. *Hoc iustū, quod in præsenti vita nō redditur vnicuique pro actibus suis, fidē indubitabilē facit, scientibus Deū esse iustum, quod iudicium erit.* Ex his verbis sic argumētor. Necessitas, quæ est in Deo, vt post hanc vitā rationē exigat

meri-

meritorũ, non est necessitas metaphysica: potuit enim Deus nec bona præmiare, nec mala opera post hanc vitã punire. Deinde necessitas, quæ datur, vt nos indubitanter credamus in alia vita iudiciũ remanere, nõ tribuit Clemẽs Rom. alicui cõplacentiæ, vel volũtati diuinæ contingenti, sed duntaxat id colligit ex eo quod Deus iustus sit. At Deum esse iustum non inuoluit aliquem actum diuinum contingentem. Ergo ante omne exercitium volũtatis diuinæ intelligitur in Deo aliquid inferens potius iudicium post hanc vitam, quam eius carentiam.

49 Verum quidem est Deum suorum beneficiorũ crebro in sacris libris memoriam facere. Hoc autem ideo est, vt credant homines illum diuinæ misericordiæ vberremum fontem, vnde tot emanauere dona. Falliter igitur Aldrete, dum existimat ex diuino affectu erga homines vt creditu facilius Deum intendere persuadere hominibus dona concedenda: cum potius potissimus, tum Prophetarum, tum Christo Domini in suis verbis scopos fuerit benignitatem Dei, paternumque Dei affectum persuadere.

50 Præterea displicet Aldrete: quia, iuxta ipsum, complacentia Dei libera erga homines, ex qua complacẽtia desumitur paritas à creato ad increatum Patrem) cõstat nobis ex effectibus: videlicet ex tot beneficijs nobis à Deo gratuito collatis. Ex hac doctrina sic argumentor. Omnia hæc beneficia vel connectuntur à parte rei cũ illa inclinatione libera elicita, vel nõ. Si non connectũtur. Ergo à parte rei nullum est fundamentum prudẽs ad assentiẽdũ tali complacentiæ: siquidẽ antecedens æque indifferens ad duo extrema opposita non est fundamẽtũ ad assentiendum vni prudenter potiùs quã alteri extremo. Si vero connectantur beneficia cum illa voluntate. Ergo Deus secundum se consideratus, & præscindẽs ab illa cõplacentia libere concepta, non est eque indifferens ad ea beneficia, ac ad carentiam beneficiorũ. Probo hanc consequẽtiã. Si Deus absque tali complacentia esset eque indifferens ad ea beneficia, ac ad carentiam illorum, Deus, vt carens tali cõplacẽtia, nõ solũ physicè; verũ etiam plenè moraliter esset potens conferre talia beneficia: consequenterque plena potestas moralis ad ea beneficia non constituerentur per eam complacẽtiam: Atqui beneficia solum arguunt plenam potentiam moralem ad ea conferenda. Ergo ea beneficia non arguunt illam complacentiam: siquidem abque ea complacentia intelligitur in Deo plena potestas moralis ad ea cõferendum, quæ potestas moralis infertur duntaxat ex collatione beneficiorum.

51 Quod autem ex collatione beneficiorum solum arguatur in Deo potestas plena moralis ad ea conferenda, videtur certũ: tum a paritate aliorum effectuũ; qui quidem non arguunt, ne moraliter quidem, semper præcedere in Deo inclinationem libere conceptam, & moraliter illum necessitantem ad eos effectus. Tum etiã à priori: quia ex effectu solum infertur causa omnino expedita ad illum producẽdum: siquidem ex effectu solum infertur ex parte causæ quod ad illum physice & moraliter prærequiritur. Sed, vt ex terminis patet, causa physicè & moraliter potens producere effectum est totum, quod physicè, & moraliter prærequiritur. Ergo ex effectu solum arguitur dari ex parte causę potestatem physicam & moralem ad illum producendum. Ex quo tandem deducitur vel eam complacentiam non argui ex effectu, vel, si arguitur, Deum antecedenter habere impossibilitatem moralem conferẽdi illa beneficia, nisi presupponatur ea complacentia.

SECT. III.

Soluuntur obiectiones aduersariorum.

52 OB. 1. Ex nullo capite potest Deo prouenire necessitas moralis. Ergo non datur. Probatur antecedens. Ex eo quod Deus exequeretur oppositum illius, ad quod dicitur moraliter necessitatus, nec minus fœliciter, aut minus honeste operans redderetur Deus. Sed ex his duobus capitibus, & non ex alijs, videtur necessitas moralis Deo prouenire debere. Ergo ex nullo capite potest Deo necessitas moralis prouenire.

53 Respondeo necessitatem moralem prouenire Deo, tum ex inclinatione ad adimplendas rerum exigentias naturales: tum ex inclinatione in suæ perfectionis & attributorum ostensionem: ita vt Deo maior sit inclinatio in aliquem effectum, quo carẽtia effectus magis opponitur alicuius attributi ostensioni, minusque est iuxta inclinationem alterius attributi: quin vnquam possit ad metaphysicam necessitatem peruenire, vt supra dicebamus. Cum ergo ad necessitatem moralem opus nõ sit vel inhonestas moralis, vel carentia fœlicitatis in opposito illius, quod moraliter necessarium est: ideo, quamvis exequendo v.g. carentiam concursus ad cõburendum, neque minus fœlix, nec inhonestè operans reddatur, reliquum est aliud caput, ex quo possit Deo prouenire necessitas moralis.

54 Ob. 2.

54 Ob. 2. Qui necessitate morali premitur ad aliquid, si non præstet illud, molestiam & vim patitur. At impossibile est, etiã metaphysicè, Deum vim, aut molestiam pati. Ergo impossibile est Deo metaphysicè facere contra necessitatem moralem. Ergo vel non datur in Deo necessitas vlla, vel accedit ad necessitatem metaphysicam.

55 Respondeo cum P. Ribadeneyra quod, si Deus poneret id, quod sibi moraliter impossibile est, neque vi, neque molestia afficeretur. Non vi, siue violẽtia, quia non pateretur ab extrinseco. Non molestia: quia gaudio essentiali ita plene afficitur, vt omnem molestiam penitus excludat. sicut propter eandem rationem tamet si maximopere de peccatis displiceat; non tamen patitur vllam tristitiam.

56 Ob. 3. Prædictam moralẽ necessitatem contra plures esse perfectiones Dei: videlicet libertatem, liberalitatem, & sufficientiam inter se. Sed contra est: quia, cum plena libertas moralis diuina ad quemlibet effectum creatum & eius contradictorium, opponatur bonitati diuinæ, & reliquis diuinis perfectionibus, quæ nos moraliter securos reddunt de aliquo euentu præ eius contradictorio, quibusque nititur spes & confidentia nostra de donis accipiendis: ideo defectus prædictæ libertatis nõ est verus defectus, sed potius diuinæ libertatis maxima perfectio: sicuti defectus potestatis physicæ ad peccatum est perfectio libertatis diuinæ: præsertim cum in exequutione oppositi difficultas, quæ in molestia consistit, non reperiatur. Quo sensu intelligenda sunt non nulla Patrum testimonia asserentia Deum posse facere facillimè quidquid velit: nempe posse facere quidquid velit absque virum defatigatione, & absque omni molestia, nullatenusque indigendo auxilio alterius: facilitas enim pro horum exclusione prædictis locis accipitur.

57 Ob. 4. Si Deus potest facere oppositum illius, ad quod est moraliter necessitatus, poterit esse euidentia moralis defectus alicuius prædicati diuini. At hoc est falsum. Ergo & illud, ex quo infertur. Maior probatur. Supponamus Deum exercere suam physicam potestatem in productione alicuius effectûs moraliter impossibilis, & cuius carentia est moraliter necessaria. Tunc sic. Ille effectus fundat euidentiam moralem de defectu necessitatis moralis ad carentiã eius effectus & impossibilitatis moralis ad ipsum effectũ. At hæc necessitas moralis carentiæ, siue impossibilitas moralis effectus est prædicatum diuinum. Ergo datur euidentia moralis de defectu alicuius prædicati diuini. Maior huius vltimi syllogismi

pro-

probatur. Ab opposito consequentis valet ad oppositum antecedentis. Sed hæc est consequentia moraliter bona & euidens. *Existit impossibilitas moralis alicuius extremi. Ergo non existit extremum.* Ergo valet cum eadem euidentia ab opposito in hunc modũ. *Existit extremum. Ergo non existit impossibilitas moralis illius.*

58 Hoc argumentum proposui & dissolui quæst. 10. sect. 5. num. 64. agens de necessitate morali vt sic. Recolantur quæ ibi diximus.

59 Ob. 5. Non concurrere Deum cum causis naturalibus, & causas naturalis operari contra propriam exigentiam, vt ob temperent rerum omnium conditori, naturale est iuxta D. Aug. & B. Petrum Damianum. Ergo ex eo est, quia Deus nulla necessitate ne morali quidem tenetur ad explendas rerum exigentias.

60 Respondeo cum P. Ribadeneyra tract. de Volunt. disp. 14. cap. 8. num. 81. Deum operari contra exigentias rerum esse Deo naturale. Id est, non ita legibus oppositum, vt Deo illicitum sit; & etiam esse naturale, prout naturale opponitur violento aut difficili. Nihilominus non esse naturale, prout ab aduersarijs intenditur. Qua propter distinguo antecedens. Operari Deum cõtra exigentiam creaturarum est naturale id est licitum, & non oppositum legibus naturæ rationalis, nec violentum aut difficile Deo, concedo: aliter, nego antecedens, & nego consequentiam. Operari enim prædicto modo non potest dici naturale, prout naturale dicit esse iuxta rerum naturas, & physicam exigentiam. Solum ergo PP. concedunt Deo, vtpote rerum omnium conditori, & supremo Domino, licitum, & facile esse quemlibet naturæ ordinem physicum pro sua libertate euertere, siue non adimplere.

61 Ob. 6. Eadem potestate, qua Deus potuit quamlibet creaturam non producere, potest & illam destruere, seu vlterius illam non conseruare. Sed Deus potuit physicè & moraliter quamlibet creaturam non producere. Ergo physicè & moraliter potest illam non conseruare, seu destruere. Ergo Deus, adhuc ex suppositione creationis Angeli, & exigentiæ eius ad sui conseruationem, potest moraliter illum non conseruare. Ergo licet detur exigentia in creaturis ad aliquid, potest Deus illam exigentiam non adimplere; consequenterque non erit Deus moraliter necessitatus ad concurrendum cum igne debitè applicato: & sic de alijs: quando quidem tanta exigentia est in Angelo semel producto vt conseruetur, quanta est in igne debite applicato, vt comburat: Maior autem est definita contra errores Vuiclephi.

62 Res-

82 Respondeo Maiorem esse veram loquendo de potestate physica; non vero de potestate morali, casu, quo detur proxima exigentia in creatura vt conseruetur. Vtrum vero talis exigentia vsque adeo magna sit, vt ad necessitatem moralem accedit, nō omnino certum ac exploratum est. Sufficiēs enim alicui videbitur maior exigentia; mihi vero moralis necessitas videtur: siquidem nūquam Deus vel animum rationalem vel Angelum semel productus in nihilum redegit, & raro vllam aliam entitatem destruxit, nisi vel ex se pro paruo tantum tempore exigat durationem: vel quidpiā aliud, quod illi aduersetur, eius destructionem exposcat.

QVÆST. XII.

De Desiderio, Gaudio, & Amore stricto.

POst quam egimus iam, tum de voluntatis obiecto, tum de alijs ad eandem difficultatem spectantibus; iam modo de diuersis voluntatis affectibus agēdum nobis est: & prius de Desiderio, Gaudio, & Amore stricto; nam affectuum diuinorum hæc est præcipua & potissima diuisio.

SECT. I.

Desiderium & Gaudium explicantur.

DEsiderium communiter definitur: *affectus quo voluntas tendit in bonum vt consequendum.* Cæterum, licet hæc sit vulgaris desiderij explicatio, nihilominus diuersimodē sentiunt authores circa naturam desiderij. Aliqui enim volunt, nihil aliud requiri ad desiderium, quam quod superiora verba perferunt. Quapropter quælibet voluntas tendens in bonum vt sit, apud ipsos desiderium est: siue sit cum incertitudine: siue secus; & etiam siue sit superanda aliqua difficultas, siue nulla sit difficultas vincenda: omnis enim affectus, qui neque tendit in obiectum quia est, neque omnino sistit in simplici affectu bonitatis cognitæ, sed vlterius progreditur vt res fit: ab his authoribus desiderium appellatur. Vellem à quæstionibus de nomine abstinere; sed non semper licet: præsertim cū de aliqua re agitur prout ab alijs distingui-

guitur. In hoc enim casu nisi quid lateat sub illo nomine explicetur ægrè ad modum vltra procedemus.

2 Censeo igitur per hoc nomen *desiderium* absolutè prolatum, & non præcisse prout est affectus distinctus à gaudio & ab Amore stricto, non intelligi quamlibet intentionem de eo quod res sit, sed vlterius addere aliquam inquietudinem vel ob incertitudinem, vel ob difficultatem: communiter enim sub nomine desiderij aliquam anxietatem significamus: quæ quidem vel ex incertitudine euentus, vel ex difficultate superanda potest prouenire.

3 Cæterum sub hoc nomine *desiderium* per distinctionem præcisse à Gaudio & Amore stricto (sub cuius consideratione hic de desiderio agimus) arbitror intelligi quamlibet intentionem de eo quod res sit, etiamsi cum omnimoda certitudine ex suppositione desiderij sit obtinenda pro mera desiderantis voluntate. Ratio est: quia loquendo de desiderio per contrapositionem ad Gaudiũ, & ad Amorem strictum, quilibet affectus, qui neque est Gaudium, neque Amor strictus, desiderium appellatur. Sed nulla voluntas de eo quod res sit, aut est Gaudium, cum non feratur in bonum quia possessum: neque est Amor strictus, cum nõ præcisse quiescat in boni complacentia, sed progrediatur ad hoc vt res sit. Ergo omnis intentio, omnisque voluntas tendens in rem vt sit, est desiderium per contrapositionem ad Gaudium, & ad Amorem strictum.

4 Desiderium versatur circa rem absentem: non realiter, sed intentionaliter absentem. Non quidem realiter, quãdo quidem id ipsum, quod in hoc instanti A. v. g. desidero, possum in eodem instanti pro posteriori naturæ obtinere: ac proinde possunt cõiungi in eodem instanti reali & desiderium & præsentia realis rei desideratæ.

5 Præterea absentia intentionalis, quę requiritur, nõ est positiua iudicando positiuè rem non existere in illo instanti. Vt enim quis desideret gratiam à Deo illi conferri in instanti A. non requiritur iudicare non habere absolutè gratiam in ipso instanti A. Sed solum requiritur non cognoscere pro priori ad petitionem existere gratiam in instanti A. Nec hæc absentia debet esse absolutè negatiua excludendo ab instanti A. cognitionem rei desideratæ: sed tantum est absentia præcisiua in directione: hoc est, cognitio dirigens ad desiderium debet non repræsentare possessionẽ rei desideratæ.

6 *Gaudium* est *affectus, quo voluntas fertur in rem vt possessam* v. g. affectus, quo quis gaudet de dignitate vt obtenta. Hic affectus

fectus dirigitur ex notitia rei vt possessæ. Patet hoc; quia notitia dirigens debet esse apta ad mouendum, & excitandum affectum, ad quem dirigit. Sed ad excitandum affectum, quo quis gaudeat de possessione rei vt habita requiritur notitia ostendens rei possessionem vt habitam. Ergo affectus, quo quis gaudet de possessione alicuius boni (qui affectus Gaudium est) dirigitur ex notitia ostendente rei possessionem: nemo enim potest gaudere de possessione, quam ignorat.

7 Hic dubitatur. Vtrum ad gaudium requiratur cognitio de absoluta possessione obiecti, vel sufficiat cognitio de conditionata possessione? Hoc est. Vtrum possit absolutè ex parte actus esse Gaudium de obiecto, quod solum proponitur cõditionatè futurum. V. g. proponitur mihi quod si Deus conferat auxilium A beatitudinem obtinebo: cuius auxilij collationem solum vt possibilem agnosco. Dubium igitur est. Vtrum possim concipere Gaudium absolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte obiecti respondens his terminis: *Gaudeo de eo quod si mihi conferatur auxilium A quod potest conferri, saluabor.*

8 Censeo Gaudium absolutum ex parte actus de bono conditionatè possesso optimè concipi valere. Hanc sententiam tenet P. Quiros, licet obiter, tract. de Volunt. disp. 68. sect. 1. num. 15. ad finem. Probatur primo. Mihi bonum est beatitudinem esse cõditionatè futuram sub aliquo auxilio. Ergo possum gaudere supposita cognitione de beatitudine vt sub tali statu. Antecedens probatur. Mihi malum est, potensque magna me tristitia afficere nullum esse auxilium, sub quo, si mihi conferatur, futura sit mea beatitudo: necnon esse longè plura auxilia, sub quibus sim damnandus, quam sub quibus sim saluandus, si mihi conferantur. Ergo ab opposito mihi bonum & optabile erit non ita res se habere. Sed non ita res se habere est esse verum me saluandum sub aliquo auxilio si mihi conferatur: & etiam non sub pluribus auxilijs esse damnandum, quam saluandum. Ergo quod hoc sit verum est mihi bonum, & optabile: & subinde potero gaudere de eo quod tam ingens bonum mihi possibile sit; & de eo quod verum sit quod si existeret, nulla implicatio sequeretur. Ergo possum gaudere de aliquo bono vt mihi possibili.

9 Respondet P. Ribadeneira disp. 11. de Volunt. cap. 4. n. 59. Gaudium de vnione hypostatica v. g. vt possibili non moueri ex ipsis prædicatis possibilibus vnionis; sed ex ipsa possibilitate actu existente distincta à prædicatis possibilibus vnionis, quæ

possibilitas (iuxta hunc authorem) est Deus. Consentaneè ad hanc doctrinam docet Gaudium de eo quod mea saluatio futura sit sub conditione auxilij, non esse Gaudium de saluatione futura conditionatè; sed de futuritione conditionata absolutè existente.

10 Hæc solutio displicet. Primo quia falsum est possibilitatem, & futuritionem conditionatam esse aliquid absolutè existens, distinctumque à re possibili, & conditionatè futura. Verius enim est possibilitatem rei non distingui ab ea re, quam possibilem denominat: similiterque futuritionem conditionatam à futuro côditionato esse indistinctam.

11 Secundo: quia Gaudium de vnione vt possibili, dato quod possibilitas sit quid existens & distinctum à re possibili, non est præcisè de ipsa possibilitate in abstracto acccepta; sed de re possibili in concreto. Etenim qui gaudet de re vt possessa, v. g. de pecunijs vt possessis, non gaudet præcisè de possessione pecuniarum vt á pecunijs distincta; sed de ipsis pecunijs possessis, quia sunt pecuniæ possessæ: ita vt affectus Gaudij non tendat præcisè in possessionem; verumetiam in pecunias. Cum igitur vnionem hypostaticam esse possibilem sit possideri sufficienti modo ad Gaudium aliquod: ideo Gaudium de vnione hypostatica vt possibili non versatur præcisè circa possessionem, quæ est possibilitas; sed circa vnionem, quæ media possibilitate possidetur.

12 Confirmatur. In sententia distinguente essentiam ab existentia qui gaudet de bono vt existente, non gaudet præcisè de existentia prout distincta ab essentia; sed etiam gaudet de essentia per existentiam existentê. Ergo qui gaudet de vnione hypostatica vt possibili, non solum de possibilitate; verumetiam de vnione possibili similiter gaudet.

13 Tertio probatur à priori. De eo bono gaudeo, quod possideo. Sed per possibilitatem non solum possideo possibilitatem, verumetiam ipsum possibile. Ergo de illo gaudeo. Probo minorem. Ipsum possibile redditur mihi ratione possibilitatis magis coniunctum (saltem in æstimatione morali) quam præscindendo à possibilitate. Sed hæc coniunctio est aliqua possessio. Ergo aliqua ratione per possibilitatem possideo bonum possibile.

14 Quarto: quia id est obiectum gaudij, quod mihi proponitur vt bonum per cognitionem dirigentem ad Gaudium. Sed per cognitionem dirigentem ad Gaudium de vnione vt mihi non repugnanti non attingitur, nisi ad summum valde confuse possibilitas distincta ab vnione; sed solum ipsa vnio. Ergo ipsa vnio, non

autem

autem possibilitas distincta mouet ad Gaudium. Probo minorem. Per hanc cognitionem. *Si existat vnio hypostatica, existet absque contradictione*, cognoscitur vnio hypostatica vt non repugnans: cognosciturque sufficienter vt possit mouere ad Gaudium. Sed per hanc cognitionem non attingitur nisi ipsa vnio conditionatè: & non attingitur, nisi ad summum valde confuse possibilitas distincta. Ergo vnio, & non possibilitas distincta mouet Gaudium de non repugnantia vnionis.

15 Sed dices. Bonum, quod non est alicui bonum, sed esset, non mouet in illo subiecto Gaudium, sed moueret. At qui bonum non absolutè possessum, sed possidendum ab aliquo subiecto sub aliqua conditione, non est absolutè bonum illi subiecto; sed esset. Ergo non mouet; sed moueret Gaudium. Confirmatur. Ea ratione est Gaudium de obtentione alicuius boni, qua datur obtentio. Sed quando bonum conditionatè duntaxat possidetur, propriè non obtinetur; sed obtineretur. Ergo propriè non mouet Gaudium, sed moueret.

16 Respondeo primo: omissa maiore, distinguendo minorem. Bonum non absolutè possessum, sed possidendum sub aliqua conditione non est absolute bonum illi subiecto physice: concedo: moraliter, & quoad æstimabilitatem: nego minorem: & nego consequentiam. Ad confirmationem: respondeo similiter distinguendo maiorem. Ea ratione est Gaudium ex parte obiecti, qua obtinetur: concedo. Ea ratione est ex parte actus: sub distinguo: qua obtinetur physicè duntaxat: nego: qua obtinetur physicè, vel moraliter: concedo maiorem. Et distinguo minorem. Quando bonum conditionate tantum existit obtinetur dumtaxat conditionate physice: concedo moraliter: nego minorem. Et deinde nego cōsequentiam.

17 Respondeo secundo: negando maiorem propositionem in rigore sumptam: quia vt bonum excitet Gaudium non requirit quod actu, absolutè, & in rigore sit bonum alicui subiecto de præsenti, cum possim de præsenti gaudere de bono cras certissime consequendo: quod quidem bonum strictè, & rigorose loquendo non est mihi bonum hodie, sed erit cras. Pariter in nostro casu dicimus posse esse Gaudium de bono, quod actu non est mihi bonū, sed foret: ad Gaudium enim, vt constat ex probatione nostræ conclusionis, non requiritur absolute esse bonum, sed sufficit futurum esse sub aliqua conditione: quod quidem futurum potest dici esse mihi aliqua ratione bonum.

18 Præcipua difficultas circa explicationem Gaudij est quid significetur sub nomine possessionis: & qua ratione ob hanc particulam ab amore stricto secernatur? De quo sectione sequenti accuratius agemus.

SECT. II.

Explicatur natura Amoris stricti prout distincti à Gaudio.

19 ÆGrè nimis natura Amoris stricti prout à Gaudio distincti solet explicari: quæ difficultas in causa est vt non solum circa existentiam Amoris stricti in Deo erga sua prædicata necessaria variè senserint AA. Verum circa eius naturæ explicationē diuersimodè fuerint opinati. Quid igitur intelligi debeat sub nomine Amoris stricti: non prout *Amor* est prædicatum commune omnibus voluntatis affectibus, sed prout est specialis modus prosequendi obiectum, in examen adducitur.

20 D. Thom. 1. p. quæst. 20. art. 1. in corpore hæc habet: *Sunt autem quidam actus voluntatis, & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium & delectatio est de bono præsenti, & habito: desiderium autem & spes de bono nondum adepto. Amor vero respicit bonum in communi siuè habitum siuè nō.* Ex his verbis D. Thomæ colligunt communiter Theolog præter affectum desiderij tendentis in bonum vt sit, & affectum Gaudij tendentis in obiectum bonum quia est, & possidetur, dari alium affectum, qui absolutè, & simpliciter vocatur Amor, seu strictus Amor, qui tendat in bonum: ita præcisè vt bonum, vt ex modo tēdendi præscindat à possessione: adeo, vt neque tendat vt sit & possideatur, neque tendat in bonū quia est & possidetur; sed præcisè in bonum secundum se, & præcisè vt bonum.

21 Ex hac explicatione, & ex doctrina tradita sectione præcedenti, consurgit grauis difficultas: nimirum quid sit tendere in bonum secundum se præscindendo à possessione. Nam vel solum exigitur ad rationem amoris stricti præcisio à possessione vt absolutè existēte: vel etiam requiritur præcisio à possessione etiā vt possibili. Neutrum autem videtur posse congruenter dici: ideoque videtur hic affectus Amoris stricti prout distincti à Gaudio, & Desiderio minimè explicari valere.

22 In primis videtur ad Amorem strictum non sufficere affe-

affectum præscindentem dumtaxat à possessione actuali & existente: nam, vt sectione antecedenti probauimus, potest dari Gaudiũ de re vt possibili, & vt futura conditionatè præscindendo ab actuali & absoluta possessione, siuè existentia. Ergo hoc quod est præscindere ab actuali existentia non sufficit ad Amorem strictũ. Probatur consequentia. Non sufficit ad Amorem strictum illa præcisio, quæ est sufficienter excitatiua Gaudij. Sed præcisio ab existentia est sufficiens ad excitandum Gaudium, vt patet in gaudente de possibilitate, & futuritione conditionata suæ beatitudinis. Ergo prædicta præcisio non sufficit ad rationem Amoris stricti.

23 Præterea neque videtur requiri ad Amorem strictũ præcisio à possibilitate boni: tum: quia bonitas, vt præscindit à bonitate vera & chimærica, non est vera bonitas: quod autem non apparet vt verum bonum in aliqua linea, non videtur posse mouere verum & serium affectum. Tum etiam & præcipuè quia, si solum esset obiectum Amoris stricti bonitas præscindens à reali & chimerica, non posset vlla bonitas realis, vt talis amari Amore stricto: quod nemo, qui admittat possibilitatem Amoris stricti audebit concedere. Ergo huiusmodi præcisio à possibili, & impossibili non requiritur ad Amorem strictum.

24 Ob has, & alias difficultates in varias sententias diuisi sunt AA. Aureolus apud Capreolum in 4. dist. 9. art. 2. Greg. in 1. dist. 1. quæst. 1. artic. 2. negant dari affectum Amoris stricti prout distincti à Desiderio, & Gaudio: tenentque quemlibet affectum, vel Desiderium, vel Gaudium esse debere.

25 Aliqui RR. ab Aureolo, & Gregorio parum dissidentes non cõstituunt modum tendendi in Amore stricto distinctũ positiuè formaliter à modo tendendi Gaudij; sed asserunt Amorem strictum tendere modo ex se indifferente vt sit Gaudium, non tamen ex conceptu Amoris stricti formaliter positiuè diuerso.

26 Hoc ita explicant. Amor strictus solum dicit in suo conceptu attingere essentiam rei vt essentia est. Si tamen de conceptu quidditatiuo & essentiali sui obiecti sit actu necessariò existere, non extrahitur affectus à ratione amoris stricti ex eo quod attingat obiectum vt actu & absolutè existens: quia attingere hoc modo est illud attingere secũdum suam essentiam: & cum affectus Gaudij sit, apud hos AA. qui attingit bonum vt absolutè existens & possessum: inde deducitur iuxta ipsos AA. Gaudium de Deo vt vt existente simul esse Gaudium & Amorem strictum, etiam quatenus

nas Gaudium: quia quatenus Gaudium tendit in Deum vt necessario existentem: qui quidem conceptus Deo essentialis est.

27 Communius alij constituunt Amorem strictum in affectu praescindente ab existentia boni: & vt hoc componant respectu Dei, qui habet ex praedicatis intrinsecis essentialiter absolutè existere, quasdam praecisiones meditantur penitus imperceptibiles: quas referre & refellere prolixum satis esset. Videatur P. Ribadeneira tract. de Volunt. disp. 10. & 11.

28 AA. qui Amorem strictum per praecisionem ab existentia reali boni amati explicant, nunquam satis declarant cur non possit aliquis de bono vt possibili gaudere, siue, si hoc admittatur, cur hoc Gaudium non dicendum sit Amor strictus, cum tendat in bonum vt ab existentia praescindens. Ob hanc potissimum rationem existimo aliter quam ab his AA. praecisionem hanc *explicari debere*.

SECT. III.

Nostra sententia.

29 TRipliciter potest voluntas, proposito aliquo bono, ferri in illud. Primò: illud quaerendo: & hoc fit per Desiderium. Nam voluntas per Desiderium optat adquirere bonum propositum: & hoc est bonū quaerere, siue intendere: quod explicatur sub his terminis *Cupio vt sit hoc*. Secundo potest voluntas, proposito sibi aliquo bono, illud adquirere, & possidere affectiuè: quod fit per affectum, quo voluntas vnitur affectiue bono proposito, illudque quodam modo capit, & amplectitur: & hoc explicatur sub his terminis *Placet mihi hoc*. Hunc affectum vocamus Amorem strictum: quia praedictus affectus, strictè & rigorosè loquendo, est amor. Tertio denique potest voluntas vti affectiuè obiecto amato, siuè affectiue possesso: quod fit per Gaudium, quo voluntas quiescit in bono realiter & affectiuè possesso: nam Gaudium ex proprio modo tendendi mouetur ex bono vt possesso realiter, & etiam ex proprio modo tendendi dicit quod praedictum bonum sit affectiue possessum in signo non posteriori ad Gaudium de tali bono. Hic affectus explicatur his terminis *Gaudeo*, aut *laetor de eo quod obiectum ita sit*.

30 Hunc triplicem modum, quo voluntas in obiectum bo-

bonum tendere potest, magis experiri, quam exponere possumus. Nihilominus arbitror non esse omnino inexplicabilem. Et quia præcipua difficultas est in distinguendo Amore stricto à Gaudio: sic iterum Amorem strictum explico. Ille affectus est Amor strictus, quo voluntas quasi tenet obiectum: quin hic affectus ex prædicato talis affectus indigeat vt vlterius progrediatur. Gaudium autem affectus est, quo voluntas per tendentiam annectentem sibi amorem obiecti, seu tentionem affectiuam illius existentem pro signo non posteriori, in illo quescit modo, quo, qui obtinet bonum ardenter expetitum, non solum amat prædictum bonum, quod consequitur, verum & quiescit & gaudet in obiecti amati possessione.

31 Hic duplex affectus ita comparatur inter se, vt ex proprio conceptu distinguantur formaliter; non vero realiter aut virtualiter. Nam optime potest voluntas per eundem affectum & vniri affectiuè bono, & illius possessione gaudere; quod est idem, ac eodem voluntatis actu bonum propositum possidere, & eodem bono affectiuè vti: sicuti in rebus physicis eadem actio potest esse eiusdem rei possessio & vsus. In quo casu non deficiet ratio Amoris stricti, sed potius idem voluntatis affectus, tum Amoris stricti, tum Gaudij rationem obtinebit. Erit quidem prædictus affectus Amor strictus: quia amare stricte, & rigorose, nihil aliud est quam vniri affectiue bono proposito, siue bonum propositum affectiuè amplecti, & possidere. Cum igitur id reperiretur in tali affectu: ideo talis affectus esset Amor stricte & rigorose acceptus. Esset etiam Gaudium: quia, vt supponimus, per eum affectum voluntas de eiusmodi boni possessione gauderet. Ergo ratio Amoris stricti, & Gaudij possunt eidem affectui conuenire.

32 Præterea prædicti affectus distinguerentur formaliter adæquate: quia neque ratio Gaudij involuit conceptũ Amoris stricti, nec Amor strictus includit rationem Gaudij. Hoc secundũ certissimum videtur: nã optimè potest aliquis vniri affectiuè alicui bono, quin gaudeat de eo. Cæterum quod Gaudium non includat rationem Amoris stricti, prout Amorem strictum explicuimus, maiorem continet difficultatem. Nam qui gaudet de possessione boni, eo ipso formaliter amat prædictum bonum, eique affectiue & prosequutiue vnitur: vt videtur patere in Gaudio beatifico: quia beati amant perfectissimè Deum formalissimè loquendo, quatenus gaudent de bonitate Diuina: imo vi-

S 4 detur

datur non alium esse perfectiorem amoris beatifici actum, quam gaudium, quo beati de summa bonitate diuina vt ipsi Deo bona perfectissime & intensissime gaudent. Ergo Gaudium includit rationem Amoris stricti prout à nobis Amor strictus explicatur. Nõ ergo Amor strictus distinguetur formaliter adæquate à Gaudio, quandoquidem Gaudium Amorem strictum formaliter involuit.

33 Nihilominus dicendum est Gaudium non involuere rationem Amoris stricti, prout à nobis Amor strictus explicatur, licet includat rationem amoris, prout amor est ratio communis omni affectui, per quem volũtas prosequutiuè fertur in obiectum. Pro cuius rei claritate advertendum est *amare* prout est ratio communis omni affectui voluntatis prosequutiuo boni, consistere in hoc, quod est *tendere in bonum vt bonum*, siue *sub ratione boni*: siue hæc tendentia sit quærendo affectiuè obiectum, siuè illud adquirendo, siuè illo vtendo. At vero *amare* strictè & rigorosè siuè *amare* amore stricto, non dicere præcisè *tendere in bonum vt bonum*, sed *tendere in bonum vniendo se illi affectiuè*, siuè *possidendo affectiuè illud*: qui modus tendendi in obiectum, est modus formaliter distinctus, tum ab affectu quærente bonum, tum etiam ab affectu gaudente in boni possessione: permittit tamen identitatem realem & virtualem cum Gaudio. Ex quo deducitur Gaudium vt Gaudiũ involuere formaliter rationem amoris, prout amor est ratio communis omni affectui prosequutiuo boni vt boni; non tamen involuere rationem Amoris stricti; secundum quod Amor strictus dicit non vtcumque ferri in bonum vt bonum, sed ferri in bonum vniendo se illi affectiuê, & affectiuè possidendo illud.

34 Restat modo explicare qua ratione hæc nostra explicatio cõgruat explicationi D. Thomæ asserentis Amorem strictum esse affectum tendentem *in bonum in communi siuè sit habitũ, siuè non sit habitum*, vt loquitur 1. p. quæst. 20. artic. 1. in corpore: Nam ferri in bonum in communi, siuè sit habitum, siuê non sit habitum, nihil aliud est, quam ferri in bonum secundum se, siuê præcisè vt bonum. Hoc autem videtur non cõtinere explicationem, aut definitionem Amoris stricti, prout à nobis explicatus est: tũ, quia, vt supra diximus, ad hoc quod est esse habitũ siue possessum bonũ, sufficit existere conditionatê: imo, & esse possibile. Cum autem Amor strictus non debeat præscindere à possibilitate boni, similiter non debet præscindere à possessione sufficiente ad Gaudium. Tum: quia etiam, iuxta nos potest dari Amor strictus circa bonum

exis-

existens vt de facto existens: & affectus tendens in bonum vt absolutè existens non videtur tendere in bonum vt bonum secundum se præscindendo à possessione. Ergo Amor strictus nō debet præscindere à possessione. Ergo nunquam explicatio D. Thomæ videtur posse cum nostra explicatione cohærere. Vt igitur & verba D. Thomæ congruenter explicemus, & totam nostram mentem circa hanc difficultatem aperiamus.

35 Præmittendum est primo: hunc modum loquendi reduplicatiuum *tendere in bonum vt possessum & habitum*, & alios huiusmodi, sæpe sæpius non significare tēdere in obiectum præscindendo vnam formalitatem ab alia, siue obiectiuè, siue formaliter, sed tendere in obiectum ea tendentia, quæ debetur obiecto, & est iuxta merita illius ex eo quod habeat tale prædicatum. Hoc patet in hac apud Philosophos & Theologos vsitatissima loquutione. *Amor tendit in obiectum vt bonum non vt verum: & assensus fertur in obiectum vt verum non vt bonum.* Quæ propositio verificatur, tum de amore veritatis vt veritatis, tum etiam de assensu bonitatis vt bonitatis. Et quidem certum est hunc assensum *Deus est bonus*: (quo assensu fertur Beatus in bonitatem diuinam in se ipsa) tendere in bonum vt bonum, prout illa reduplicatio significat rationem formalem terminatiuam esse bonitatem diuinam. Nihilominus tamen communiter dicitur à Philosophis intellectum per suos assensus non tendere in obiectum *vt bonum*, sed *vt verum*.

36 Ratio huius est: quia illa reduplicatio *vt* significat in prædicto casu, non quidem obiectum formale terminatiuum, sed modum tendendi, qui debetur obiecto, quia verum est: & quæ tendentia denotatur sub termino *verum*. Cum autem veritas petat assensum: & in ordine ad assensum significetur sub hoc termino *verum*: siquidem *verum* idem est ac *affirmabile* idcirco assensus tendit in obiectum *vt verum*, & non *vt bonum*: non quia præscindat affirmatiuè veritatem à bonitate, sed quia tendit per illum actum, qui denotatur per illum terminum *verum* potius quam per alium terminum *bonum*. Idem ob eandum rationem accidit in amore veritatis vt talis. Nam prædictus affectus dicitur tendere in obiectū *vt bonum*, & non *vt verum*, licet attingat verum in esse veri, secundum quam rationem amat obiectum. Nam cum hic affectus prosequutiuus tendat in veritatem per eum actum, in ordine ad quē explicatur bonitas, & qui debetur obiecto ex eo quod sit bonū, ideo talis actus dicitur tendere in obiectum *vt bonum*, potius quam tendere in obiectum vt verum.

Hæc

Hæc eadem doctrina alio exemplo vulgari declaratur: Nã alloqui Regem vt Regem non significat præcisse loquutionem esse ad Regem sub ratione formali Regis sed alloqui Regem ea obseruantia, demissione & reuerentia, quam regia dignitas exposcit.

37 Iuxta hanc igitur explicationem illius reduplicatiuæ particulæ *vt* dicendum est: *Amare obiectum vt possessum* non significare præcisse amorem tendentem in bonum formaliter sub ratione possessi; sed significare eum amorem, qui debetur bono titulo speciali possessionis, & in ordine ad quem magis explicatur bonũ in ratione possessi.

Ideo amare obiectum *vt possessum* non dicit præcisse tendere voluntatem in bonum possessum sub formalitate talis; sed dicit tendere eo speciali affectu, qui debetur bono possesso: qui quidem est affectus Gaudij, quo voluntas vtitur, & fruitur bono realiter & affectiue possesso. Pari ratione tendere in bonum *vt non possessum* erit tendere eo affectu, qui debetur bono non proposito vt possesso: & cum hic affectus sit Desiderium: tendere in bonum *vt non habitum* erit tendere in bonum per affectum Desiderij.

38 Præmittendum est secundo *tendere in bonum secundũ se*, seu *præscindendo à possessione & non possessione*, explicari debere cum proportione ad *tendere in bonum vt possessum*, & ad *tendere in bonum vt non possessum*. Et quemadmodum *tendere in bonum vt possessum*, significat illum specialem modum tendendi, quem habet Gaudium, & *tendere in bonum vt non possessum* significat Desiderium: ita *tendere in bonum præscindendo à possessione & non possessione* erit *tendere in bonum per affectum præscindentem ex modo tendendi à ratione affectus Gaudij & Desiderij*. Nam iuxta explicationem datam, *tendere in bonum præscindendo à possessione*, est *tendere in bonum præcisiue à possessione vt attacta modo sibi debito*: & *tendere in bonum vt non possessum*, est *tendere in bonum præcisiue à nõ possessione vt attacta modo sibi debito*: quam ob rem *attingere bonum præscindendo à possessione, & non possessione*, erit *tendere in bonum præcisiue à modis debitis possessioni & non possessioni*. Cum igitur hi modi tendendi sint Desiderium & Gaudium: hinc de primo ad vltimum deducitur: *attingere bonum vt bonum præscindendo à possessione, & à non possessione*, idem esse ac *amare bonum præcisiue à desiderio & Gaudio*.

39 Præmittendum est tertio vnum actum, seu vnam tendentiam præscindere ab alia, multipliciter intelligi posse; primo præcisione distinctionis realis: quando nimirum vna tendentia

ab

altera distinguitur. Secundo præcisione distinctionis virtualis: quando videlicet vni & alteri tendentiæ inter se realiter identifica tis conueniunt prædicata contradictoria. Tertio præcisione distinctionis formalis pure negatiuæ: quod tunc continget, quando idem actus tendens modo simplici in suum obiectũ, constat duobus prædicatis, formaliter distinctis inter se. Hac ratione actus intellectus correspódens huic voci *animal* est *repræsentatio viuentis* & *repræsentatio sensibilis*: & *repræsentatio viuentis* in prædicto actu præscindit pure negatiue *à repræsentatione sensibilis*: quia, licet hoc prædicatum *repræsentatio viuentis* præscindi possit à prædicato *repræsentatio sensibilis*, modus tamen tendendi prædicti actus simplex & indiuisus est in totum suum obiectum. Quarto denique potest vna tendentia præscindere ab alia positiue formaliter, quatenus tendit diuisiuo modo, & æquiualenter ad duplicem tendentiam secundum modum positiuum tendendi vtriusque actus.

40 Explicatur magis hoc quartum genus præcisionis. Proponatur v.g. alicui homini sua gloria & æterna beatitudo vt contingens. In hoc casu potest hic homo per eundem & indiuisibilem actum & gaudere de eo quod beatitudo contingens sit, & simul desiderare quod sit absolute existens. Hic ergo actus erit simul circa idem obiectum & Gaudium & Desiderium: ita, vt in idem obiectum tendat per tendentiam desiderij præcisiue à Gaudio. Non quia vna tendentia distinguatur realiter aut virtualiter ab alia: nec solum quia præscindibilis est in hoc actu vna formalitas ab alia; sed quia antecedenter ad actum intellectus reflectentem supra prædictum voluntatis actus, ipse actus voluntatis tendit diuisiuo modo in suum obiectum, & desiderando, & gaudendo: modo nimirum respondente his terminis. *Et gaudeo quia beatitudo contingens est, & opto quod absolutè existat*. His præmissis.

41 Dicendum est Amorem strictum eatenus dici à D. Thoma esse affectum tendentem in bonum vt bonum præcisiue à possessione & non possessione: quia Amor strictus tendit in bonum per affectum præscindentem ex parte modi tendendi à possessione vt attacta modo sibi debito, & à non possessione modo sibi debito attacta: quod (iuxta iam præmissa) nihil aliud est, quam Amorem strictum tendere in suum obiectum diuisiue ex modo tendendi à Desiderio & Gaudio: hoc est tendere in suum obiectum modo tendendi, qui debetur omni obiecto bono, siuè possessum, siue non possessum sit. Ex qua conclusione vt ita explicata,

42 In-

42 Infertur Amorem strictum posse ferri in bonum vt possessum ly *vt* reduplicante motionem; non tamen reduplicante modum, qui debetur bono possesso, quatenus tali. Probatur: quia Gaudium non constituitur in esse Gaudij ex eo quod præcisse moueatur ex bono vt realiter possesso, sed ex eo, quod tendat in bonũ possessum modo, qui sit iuxta totam exigentiam boni possessi vt talis. Cum autem hic modus non solum dicat moueri ex bono vt possesso, sed vlterius addat vsum affectiuum boni possessi realiter & affectiue: hinc infertur non sufficere ad Gaudium moueri affectum ex bono, reduplicatiue vt realiter possesso. Consequenterque infertur non opponi cum ratione Amoris stricti vt talis moueri ex bono vt realiter possesso: siquidem hoc non sufficit ad extrahendum affectum à ratione Amoris stricti, & eum intra sphæram Gaudij constituere. Hoc vlterius ex eo mihi probatur, quia non facile capio cur non possim antecedenter ad Gaudium de bonis amici, eũ strictè & rigorose amare, mihique illum affectiue coniungere, amãdo illum vt existentem quia bonus & dignus amore est: qui quidẽ affectus non poterit non esse Amor strictus. Ergo Amor strictus moueri potest à bono vt realiter existente & possesso.

SECT. IV.

Datur in Deo Amor strictus respectu suæ bonitatis necessariæ.

43 ITa maior Theologorum pars. Longum censum Authorum hanc sententiam propugnantium vide apud Ribadeneira de Voluntat. (qui oppositam cum nõnullis defendit) disp. 21. cap. 7. & 8. Nostram sentẽtiam, quidquid alij dicant, disertissimè tradit S. Thom. 1. p. quæst. 20. artic. 1. corpore: vbi probat dari in Deo Amorem aliqua ratione distinctum a Desiderio & Gaudio. Sic igitur philosophatur prædicto loco Angelicus Præceptor. *Amor naturaliter est primus actus voluntatis, & appetitus. Et propter hoc omnes alij motus appetitiui præsupponunt Amorem quasi primam radicem: nullus enim desiderat nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet, nisi de bono amato: odium etiam non est nisi de eo, quod contrariatur rei amatæ: & similiter tristitiam, & cætera huiusmodi manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Vnde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse Amo-*

Amorem: remoto enim primo, remouentur, & alia. Idem tradit S. Doctor 1.2. quæst. 27. artic. 2. in corpore ad finem: necnon lib. 1. contra Gentes cap. 9. num. 6.

44 Probatur primo nostra conclusio. Deus debet amare se ipsum omni affectu non dicente imperfectionem. Sed Amor strictus nullam dicit imperfectionem. Ergo Deus debet se amare Amore stricto; consequentia est bona, & maior videtur certa: nam Deus debet se amare quantum amabilis est, seu secundum infinitā dignitatem Amoris, quam habet. Ergo debet se amare omni Amore, quo amabilis est absque imperfectione: alioquin non fieret satis meritis Bonitatis Diuinæ. Quod autem Amor strictus nullam dicat imperfectionem, probatur. Amor strictus neque ex parte cognitionis præsuppositæ, nec ex proprio modo tendendi vllam dicit imperfectionem. Ergo ex nullo capite dicit imperfectionem.

45 Inprimis Amor strictus non præsupponit necessario vel simplicem apprehensionem, vel cognitionem non attingentem omnia prædicata obiecti amati. Ergo non præsupponit cognitionem imperfectam. Antecedens facile constat ex dictis. Nam Amor strictus potest ferri in obiectum, quia de facto bonum actu, & existentialiter est, dummodo non fit per modum vsus affectiui talis boni, vel fruendo affectiuè prædicto bono. Ergo Amor strictus neque debet præscindere ab aliquo prædicato obiecti, neque à possessione reali, & existentiali obiecti. Ergo nō requiritur quod cognitio, ex qua regulatur, vel sit purè apprehensiua, vel præcisiua inter formalitates obiecti.

46 Præterea Amor strictus ex modo proprio tendendi nullam dicit imperfectionem: nam tendere in prædicata Diuina vniendo se affectiuè illis, illaque affectiuè possidendo, non negat, aut excludit alium affectum formaliter distinctum, quo amentur eadem prædicata quiescendō, & gaudēdo in illis; illisque affectiuè vtendo. Præterea hic affectus est infinitè intensus. Ergo ex nullo capite dicit imperfectionem.

47 Probatur secundo nostra sententia, magis declarando rationem superiorem. Si ob aliquā rationem repugnaret Deo Amor strictus circa sua prædicata necessaria, maximè quia prędicata Diuina necessaria dicunt in suo conceptu existere actualiter: quapropter videtur in Deo esse non posse Amorem præscindentem ab existentia: & consequenter neque posse esse Amorem pręscindentem à possessione, cum huiusmodi præcisio ad Amorem strictum necessaria sit. Hæc est potissima adversariorum ratio. At hic

hic discursus inefficax est contra nostram explicationem Amoris stricti. Ergo ex nullo capite repugnat Deo Amor strictus. Probatur minor, in qua poterat esse difficultas. In nostra sententia. *Praescindere à possessione* non significat non tendere in bonum vt de facto existens, & vt de facto realiter possessum. Ly *vt* denotando praecissionem formalitatum obiecti; sed solum denotat tendere in obiectum tendentia praescindente ab vsu affectiuo: quod quidem solum significat Amorem strictum esse vnionem affectiuam cum obiecto, esseque affectiuam possessionem illius, diuisiue à gaudio: quod omnino componitur cum eo quod ametur obiectum reduplicatiuè vt existens, & vt realiter possessum ex parte obiecti formalis motiui: quamobrem nihil obstat quo minus Deus amet Amore stricto sua praedicata necessaria, & se ipsum vt necessario existentē.

48 Probatur tertio nostra conclusio ratione deducta ex D. Thoma. In Deo datur Gaudium, intentio, & alij affectus. Ergo & datur Amor strictus. Probatur consequentia. Affectus per modum Gaudij praesupponit (saltem negatiue) Amorem strictum & rigorosum; nullus enim, vt docet D. Thomas, gaudet, nisi de bono amato. Ergo, si in Deo datur Gaudium de suis perfectionibus necessarijs, etiam amor strictus dari debet.

49 Ob. 1. aduersus hanc doctrinam. Gaudium, iuxta nos, est tendentia in obiectum eo modo tendendi, qui debetur obiecto realiter possesso, qua possesso. Sed Amor strictus est affectus, qui debetur obiecto possesso qua possesso. Ergo Amori stricto conuenit definitio Gaudij à nobis tradita. Minor probatur. Ille affectus debetur bono possesso, qui tendit in bonum possessum reduplicatiuè vt possessum. Sed (iuxta nos) Amor strictus potest ferri in bonum realiter possessum. Ergo Amor strictus debetur bono possesso vt possesso.

50 Respondeo Gaudium non esse affectum, qui vt cumque debetur bono possesso, sed qui debetur praecise bono possesso vt possesso: praetereaque debere esse affectum, qui non solum ex parte obiecti, aut materialis, aut formalis, verum ex parte modi tendendi debetur bono praecisse vt possesso. Cum igitur Amor strictus, licet tendat in bonum possessum vt possessum ly *vt* reduplicante obiectum formale; non tamen tendat formaliter vt talis quiescendo in bono possesso, illoque affectiue fruendo: qui modus tendendi debetur duntaxat bono possesso: hinc fit Amorē strictum non confundi cum Gaudio; sed ab eo formaliter positiue distingui.

51 Obi

51 Ob. 2. Deus in nullum suum prædicatum necessarium tendit, in quod nō tendat gaudendo in illo: ita, vt, iuxta nos, non detur in Deo multiplex actus virtualiter distinctus, sed vnicus virtualiter actus. Ergo, si hic, actus est Amor strictus, ex eo erit, quia sub nomine Amoris stricti intelligitur ratio communis Amoris; non autem prædicatum speciale Amoris stricti. Consequentia probatur. Ratio specialis Amoris stricti dicit præscindere à ratione Gaudij. Sed non potest vnicus virtualiter actus, & esse Gaudium, & præscindere à ratione Gaudij. Ergo, nisi in Deo adstruatur duplex virtualiter actus, nequit intelligi ratio specialis Amoris stricti. Solum ergo intelligetur ratio Amoris prout est communis omni affectui.

52 Respondeo: concesso primo antecedente, negando consequentiam. Ad eius probationem: distinguo maiorem. Ratio specialis Amoris stricti dicit præscindere à ratione Gaudij: præcisione distinctionis realis, aut virtualis, nego, præcisione distinctionis formalis: sub distinguo: distinctionis formalis pure negatiuæ nego: distinctionis formalis positiuæ, ratione modi tendendi diuisiui possidendo affectiue obiectiuum, & de eodem obiecto affectiue gaudendo, prout correspōdet his terminis: *& placet mihi quod obiectum bonum existat, & gaudeo de eo quod existat*: concedo maiorem. Et deinde distinguo minorem. Non potest idem actus esse Gaudium, & præscindere à Gaudio: præcisione distinctionis realis, aut virtualis: concedo: præcisione distinctionis formalis positiuæ nego minorem. Et nego consequentiam.

53 Ob. 3. aliter probando Amorem strictum, & Gaudium non posse esse eundem virtualiter actum. Amor strictus, iuxta D. Thomam vbi supra, est radix aliorum affectuum, nempe Desiderij, Gaudij, Tristitiæ, &c. & alij affectus non sunt radix Amoris stricti. Ergo Amori stricto, & Gaudio ex proprio conceptu conueniunt prædicata contradictoria. Ergo in creaturis distinguuntur realiter; in Deo autem virtualiter distinguentur.

54 Respondeo verba D. Thomæ, vel intelligenda esse solum ex nostro modo concipiendi, vel, si debeant intelligi in sensu reali, explicanda esse in sensu negatiuo; non autem in positiuo: hoc est, Amorem strictum ex proprio conceptu habere non subsequi ad alios affectus: alios vero affectus id non habere præcisè ex conceptu talium. Nam, licet in Deo Gaudium non subsequatur ad Amorem strictum: id tamen non habet præcisè

ex

ex conceptu Gaudij; sed quia est Gaudium Diuinum. At verò amor strictus ex præcisso conceptu Amoris stricti habet non subsequi, siuè ad Gaudium, siuè ad alios voluntatis affectus. Alias obiectiones, quæ contra amorem strictum vt sic, & contra Amorem strictum diuinum erga suas perfectiones necessarias, opponi solēt, nostræ sententiæ explicatione preocupauimus.

QVÆST. XIII.

De natura aliorum affectuum Diuinorum.

VT plenius natura diuinorum affectuum innotescat, opus erit varia decretorum genera proponere, & declarare, præcipuè illa, quæ apud Theologos communiter circumferuntur: & potissimum, quæ ad Prædestinationis mysterium indagandum debent præcognosci.

SECT. I.

Qua ratione decretum efficax, & inefficax distinguantur.

1 DEcretum efficax dicitur voluntas, per quam Deus sic vult, quod obiectum existat, vt ex modo volendi obiectum, & ex modo tendendi ad hoc vt existat, maneat Deus determinatus ad illius existentiam. Inefficax voluntas est, quæ ita tendit in obiectum vt sit, vt ex modo tendendi non maneat Deus determinatus vt obiectum existat. Dicitur in definitione, non præcisè, quod voluntas, qua Deus manet determinatus ad tribuendam obiecto existentiam, est voluntas efficax; sed quod illa est voluntas efficax, qua manet Deus determinatus ad conferendam obiecto existentiam quatenus tali modo tendit in obiectum decretatum vt existat. Nam manere Deum determinatum vt obiectum existat posita in Deo voluntate de eo, quod obiectum existat, potest aliunde prouenire quam ab efficacia volitionis: potest enim prouenire ex eo quod prædictus voluntatis actus tendens in obiectum A. v. g. simul indiuisibiliter velit aliud obiectum v. g. B. quod sit conditio, qua posita, existet A. dirigaturque voluntas Diuina ex scientia talis veritatis conditionatæ ad volendum vtrumque obiectum.

2 In

2 In prædicto igitur casu poterit Deus velle obiectum B. efficaciter, & obiectum A. inefficaciter: quia, licet hic actus voluntatis determinet Deum ad hoc vt existat obiectum A. non tamen determinat ex modo intenso, & vehementi tendendi; sed ex eo quod dirigatur ex Scientia Media de existentia obiecti A. sub conditione obiecti B. Non ergo sufficit quælibet intrinseca connexio volũtatis cum obiecto volito, vt dicatur esse volitio efficax illius; sed vlterius requiritur, quod ita vehementer (fas sit ita loqui) tendat in obiectum, & illud respiciat, vt ex hac præcisè vehementia, & intensione. Volendi determinetur Deus ad conferendam existẽtiam obiecto.

Antecedens huius discursus probatur. Quando Deus confert auxilium inefficax, licet videat dissensum futurum esse sub tali auxilio, non tenetur vllo modo dissensum amare. Ergo ex eo præcisè quod Deus conferat auxilium efficax, licet amet consensum, non tenetur amare efficaciter illum, sed solum inefficaciter. Cæterũ quod hic actus amoris sit connexus essentialiter cum existentia obiecti, non prouenit ex modo amandi obiectum; sed ex eo quod amet auxilium, & intrinsecè connectatur cum Scientia Media de existentia consensus sub conditione auxilij: siquidem Deus ad conferendũ auxilium potest habere pro motiuo efficaciter amato constituere libertatem: & pro motiuo inefficaciter intento consensum ipsum, quem videt futurum sub conditione auxilij.

3 Hinc oritur alia difficultas, videlicet, videri non aliter posse explicari efficaciã diuinorum decretorũ erga sua obiecta, nisi per immediatũ influxũ in ea. Nã efficacia diuini decreti in obiectũ A. v. g. dicit connexionẽ intrinsecã cum obiecto A. non aliunde, nec quatenus decretum respicit aliud obiectũ, sed præcisè quatenus tendit in obiectum A. Sed connexio intrinseca & immediata decreti diuini cum obiecto A. non videtur aliter stare posse, quam per influxum, & determinationem influxiuam in obiectum A. Ergo efficacia diuini decreti de obiecto A. videtur consistere debere in eo quod decretum diuinum immediatè influat in obiectum A. & illius existentiam determinet.

4 Nihilominus dicendum est efficaciam decreti non cõsistere necessario in influxu ipsius decreti in obiectum decretatum, sed præcisè in eo quod Deum determinet vt ponat obiectum, modo, quo voluntas efficax in creaturis determinat creaturam ad ponendum medium, quo finem intentum consequatur. Voluntas ergo finis, qua Deus ita intense, & vehementer fertur in finem, vt maneat necessitatus ad ponendum medium, quo infallibiliter consequetur

finem, est voluntas efficax: quia hoc solum prædicatum requiritur ad efficaciam affectiuam. Voluntas autem inefficax erit illa, quæ, vel absolutè non connectitur cum obiecto volito, vel saltem non cónnectitur quatenus præcisè tendit ad hoc vt existat obiectum; esto connectatur ex alijs capitibus, vt num. 2. dicebamus.

5 Voluntas inefficax duplex est: alia, quæ vocatur simplex complacentia tantum: alia quæ non modo est complacentia, verumetiam sincera & seria procuratio illius obiecti, in quod inefficaciter fertur. Simplex complacentia tantum est illa voluntas, qua Deus ita inefficaciter, siuè segniter fertur in obiectum volitũ, vt ex vi illius ad nihil maneat determinatus circa positionem sui obiecti: hoc est, neque ad ponendum obiectum, neque ad illud nõ impediendum positiuè; sed potius, adhuc posita simplici complacentia circa obiectum A. v.g. maneat Deus liber ad impediendũ positiue obiectum A. in sensu composito huiusmodi simplicis complacentiæ.

6 Voluntas inefficax, quę non est pura simplex complacẽtia, sed voluntas seria, & sincera, obiecti procuratio, est quasi affectus medius inter voluntatem efficacem & simplicem complacentiam: quia neque Deum ad ponendum obiectum volitum necessitat, neque liberum ad illud positiue impediendum relinquit; sed tenetur Deus ex vi talis affectus illud non impedire positiuè per suam determinationem, sed potius conferre plenam potestatem ad huiusmodi obiectum ponendum. Hoc voluntatis genere vult Deus (vt diximus tract. de Prædest.) omnes homines saluos fieri: quia voluntas Diuina de salute reproborum neque est efficax: siquidem componitur cum eorum damnatione, neque est tantum simplex cõplacentia, quia ex vi huius voluntatis ita serio, & sincere, Deus optat & procurat reproborum salutem, vt nequeat illam positiuè impedire, sed potius teneatur ad conferendum reprobis plenam potestatem consequendi vitam æternam: voluntas enim seria alicuius obiecti necessitat ita volentem, ne per ipsum fiet quod tale obiectum non obtineatur.

7 Voluntas efficax, siuè decretum efficax primò diuiditur in determinatum & vagum. Decretum efficax determinatum est quod ita versatur circa singulare obiectum, vt connectatur cũ tali obiecto in singulari. Decretum vagum inter aliqua extrema illud est, quod ita inter plura extrema versatur, vt nequeat componi cum omnium defectu, contentum tamen sit cum quolibet illorum;

tum. V. g. decretum, quo ita Deus decerneret. *Decerno quod existat Petrus, vel Paulus*: quod decretum nequit coniungi cum defectu simultaneo Petri & Pauli, bene tamen componi valet cum defectu vnius, dum modo alter existat.

8 Decreta disiunctiua Deo possibilia esse, probatur primo hac congruenti ratione. Potest Deus quemlibet hominem necessitare ad hunc, vel illum actum honestum æquali honestate. Ergo potest Deus velle vagè quod existat hic, vel ille actus ex his duobus. Probatur consequentia: quia ex parte obiecti vterque actus amabilis est, & ex se non est magis amabilis & bonus vnus quam alter. Quare ergo non poterit Deus ita affici ergà eos actus, vt efficaciter velit ne vterque deficiat, & insuper contentus sit cum eo quod quilibet ex illis, siuè hic, siuè ille existentiam sortiatur? Probatur secundo à paritate: quia Deus potest habere voluntatem præceptiuam vagam, qua præcipiat audiri hoc, vel illud sacrum. Ergo poterit habere voluntatem decernentem similiter vagè hoc vel illud obiectum. Quod vlterius probatur: quia ex voluntate disiunctiua nullum sequitur inconueniens, vt ex solutione argumentorum constabit.

9 Ob. 1. Voluntas Diuina non potest ferri confuse in obiectum volitum. Sed Deum habere decretum vagum, est voluntatem Diuinam ferri confusè in obiectum volitum. Ergo Deus non potest habere decretum vagum. Consequentia est legitima, & maior videtur certa: si quidem confusio ex suo conceptu imperfectionem involuit. Minor probatur. Ferri vagè est ferri indistinctè. Ferri indistinctè est ferri confusè. Ergo ferri vagè est ferri confusè.

10 Respondeo ferri confusé non esse præcisè ferri indeterminate, sed vltra hoc addere quod hoc proueniat ex ignorãtia rationum, quæ ad affectum determinatum mouere valent. Quãdo autem nulla datur rationum ignorantia, tunc non fertur voluntas confusè, sed omnino distinctè: non quia determinatè velit hoc extremum; sed quia non ex ignorantia, sed pro mero suo libito vagè vult, & decernit hoc vel illud extremum: quæ indeterminatio nullam importat imperfectionem, cum non ex ignorantia, sed ex libertatis dominio proficiscatur.

11 Ob. 2. Affectus, quo Deus decerneret finem exequendum, vel per medium A. vel per medium B. non esset sufficiens se solo ad ponendum finem. Sed decretum ita insufficiens imperfectionem involuit. Ergo & decretum disiunctiuum. Minor prob.

quia voluntas efficax alicuius extremi imperfecta est in ratione efficacis, dum alio indiget ad suam efficaciam in actu secundo. Ergo decretum disiunctiuum mediorum indigens alio determinato imperfectum est in ratione efficacis.

12 Respondeo: concedendo antecedens, & negando consequentiam: quia esse imperfectum, esset, quod prædictum decretum neque se solo virtualiter poneret obiectum, neque annecteret sibi necessario decretum, quo prædictum obiectum poneretur. Cum ergo decretum diuinum disiunctiuum connexum sit essentialiter cū eo quod Deus habeat decretum determinatum: hinc fit prædictum decretum non esse imperfectum.

13 Ob. 3. Qui perfectê cognoscit, tum finem, tum conducentiam omnium mediorum, nō decernit finem, quin decernat media, cum iam pro signo antecedenti sint perfectê cognita. Ergo Deus, qui antecedenter ad omne decretum cognoscit perfectê omnia media, non decernit finem quin media decernat.

14 Respondeo maiorem veram esse regulariter loquendo; non tamen necessario: quia Deus pro suo libito, & etiam creaturæ, possunt decernere finem suspendendo mediorum electionem; non quia expectetur mediorum perfectior cognitio, sed quia sic velle possunt suam libertatem exercere.

15 Ob. 4. Obiectum decreti disiunctiui non est quid reale, & verum. Ergo nequit Deus serio concipere decretum disiunctiuum. Antecedens probatur. Obiectum decreti disiunctiui est quid indeterminatum, nempe *hoc vel illud*. At à parte rei nihil est verê & realiter indeterminatum. Ergo obiectum decreti disiunctiui nō est quid reale & verum.

16 Respondeo obiectum decreti disiunctiui esse vtrumque extremum, prout quodlibet eorum à parte rei est quid verum, reale, & determinatum, licet obiectum hoc sit indeterminatè decretatum. Itaque indeterminatio, siuê disiunctio non se tenet ex parte obiecti, sed ex parte ipsius decreti: in quo nulla est repugnantia: quemadmodum, si ego promittam Petro dare hoc, vel illud aureum nihil promitto indeterminatum; sed vtrumque determinatū & singulare aureum promitto indeterminatê in determinatione se tenente ex parte promissionis; non vero ex parte obiecti promissi.

(.˙.)

SECT.

SECT. II.

Aliter diuiditur decretum efficax.

17 DIuiditur etiam diuinum decretum efficax in absolutum & conditionatum. Decretum absolutum est quod absolutè decernit existentiam sui obiecti. Conditionatum autem quod sub aliqua conditione illud decernit. Cæterum esse decretum absolutum, & potest accipi ex parte actus, & ex parte obiecti. Decretum absolutum ex parte actus est, quod de facto absolutè existit; siuè hoc, siuè illo modo tendat in suum obiectum. Decretum absolutum ex parte obiecti est, quod ita respicit suum obiectum, vt illud decernat, non sub aliqua conditione, sed absolutè & cathegoricè tendens: videlicet hac ratione: *volo quod existat obiectum A*. Similiter decretum conditionatum potest esse conditionatum ex parte actus, & conditionatum ex parte obiecti. Decretum conditionatum ex parte actus illud est, quod absolutè verè, & realiter non est; sed esset, si aliqua apponeretur conditio. Hac ratione dicitur conditionatum decretum, quod Deus haberet conferendi gloriã Iudæ, si decederet in gratia: quia hoc decretum absolutè non est, sed esset, si daretur conditio decessus in gratia. Conditionatum decretum ex parte obiecti est illud decretum, quod licet absolutè existat, non tamen decernit modo absoluto; sed tantum cõditionato. Hoc est, decernit quod existat obiectum, si hæc, vel illa conditio purificetur. Hæc terminorum acceptio vt indubitata debet supponi.

18 Dubitatur modo 1. an Deus posit concipere decreta conditionata ex parte obiecti, & absoluta ex parte actus? Hoc est: vtrum Deus posit ita decernere *Statuo conferre Petro gloriam, si decesserit in gratia*. Negat P. Alarcon sequutus P. Vazquez. Affirmat Suarez cum pluribus, quos citatos reperies apud Ribadeneira tract. de Volunt. disp. 22. cap. 3. num. 26. Huic sententiæ subscribo, eamque cum eius authoribus probo, tum à priori, tum à posteriori. A priori quidem: quia Deus est liber ad omnem affectum nullam inuoluentem imperfectionem. Sed affectus efficax conditionatus, nullam inuoluit imperfectionem. Ergo Deus est liber ad huiusmodi affectum conditionatum. Consequentia est legitima, & maior certa. Minor vero non aliunde, melius probatur, quam ex solutione argumentorum: quam infra subijciam.

19 Probatur etiam conclusio à posteriori. Deo competunt plures promissiones & comminationes conditionatæ. Ergo & decreta conditionata. Antecedens constat ex pluribus Scripturæ locis. Genes. 4. *Si bene egeris, recipies.* 1. Reg. 13. *Nec custodisti mandata Domini Dei hic: quod si non fecisses, iam nunc præparasset Dominus regnum tuum super Israel in sempiternum.* Isaiæ 1. *Si autē nolueritis, neque audieritis me, gladius deuorabit vos.* Isai. 30. *Si reuersus fueris, & ingemueris, saluus eris.* Constat etiam ex ferè toto Deutoronomio: vbi nihil magis innotescit, quam Deum sub conditione observationis legis, bona promittere: & mala sub conditione transgressionis eiusdem legis comminari. Consequentia verô probatur: primò: quia difficultates, quæ adversus decreta conditionata proponuntur, possunt equo iure contra promissiones conditionatas opponi, vt expendenti patebit. Sicut ergo, his rationibus non obstantibus, promissiones conditionatæ admittuntur, decreta conditionata minimê propter eadem argumenta reijcienda sunt.

20 Probatur secundò eadem consequentia. Omnis promissio vera, & sincera, & plenè perfecta, continet, animum adimplēdi promissum. Sed Deus promittit, verē & sincere, & plenè perfectē quod promittit conditionatē. Ergo habet animum adimplendi, quod conditionatē promittit. Sed animus adimplendi promissionem conditionatam est voluntas conditionata exequendi rem promissam, casu, quo detur conditio, sub qua promissa est. Ergo Deus habet voluntatem conditionatam exequendi rem promissam, casu, quo detur conditio, sub qua res promittitur.

21 Ob. 1. adversus hanc conclusionē. Nō potest esse in Deo decretum de aliquo obiecto sub conditione purificanda. Ergo iam plura decreta conditionata, quæ cōmuniter admittuntur, sunt reijcienda. Antec. prob. Obiectum futurum sub conditione purificanda, est obiectum absolutè futurum. Sed obiectum absolutē futurum non potest terminare decretum conditionatum. Ergo obiectū futurū sub conditione purificanda non potest terminare decretum conditionatū. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Obiectum absolutē futurum terminat decretum absolutū. Sed obiectum terminans decretum absolutum, nequit terminare decretum conditionatum. Ergo obiectum absolutè futurum nequit terminare decretum conditionatum. Min. prob. Decretum conditionatū circa obiectum terminans decretum absolutum ad nihil deservit; ac proinde frustaneum est. Decretum huiusmodi repugnat

Deo

Deo. Ergo similiter repugnabit quod obiectum terminans decretum absolutum, terminet etiam decretum conditionatum.

22 Respondeo benè posse Deum pro signo A. decernere obiectum conditionatè: & postea pro signo B. decernere purificationem conditionis vt coniungatur cum obiecto conditionatè decretato: in quo Diuinæ libertatis exercitio nullum est inconueniens. Etenim sicut potest Deus pro suo libito decernere quod existat obiectum, vel quod non existat: ita potest pro sua libertate prius decernere quod existat si adhibeatur hæc, vel illa conditio, manendo indifferens ad decernendam, vel non decernendam conditionem: posteaque conditionem decernere.

23 Ob. 2. Non datur in Deo decretum conditionatum de conditione nunquam purificanda. Ergo iam aliqua decreta conditionata communiter recepta releganda sunt. Antecedens probatur. Obiectum futurum sub conditione nunquam purificanda, est obiectum nunquam absolutè futurum, nisi sub conditione, de qua Deus certo & infallibiliter cognoscit nunquam ponendam esse. Sed Deus nequit decernere obiectum sub huiusmodi conditione. Ergo, &c. Minor probatur. Imprudenter decernitur sub conditione cognita certò vt non extitura: nam experientia docet homines prudentes nihil, ne conditionatè quidem, decernere, dum vident conditionem non apponendam. Ergo Deus non potest decernere sub conditione cognita certo vt non extitura.

24 Respondeo: negando primum antecedens. Ad eius probationem: concessa maiori, nego minorem. Et ad huius minoris probationem: nego quod vniuersaliter loquendo imprudens sit decretum de aliquo obiecto sub conditione certo cognita vt non purificanda. Nam Deus prudentissimè promittit cuilibet decessui in gratia gloriam vt coronam: & consequenter habet decretum conditionatum de danda gloria Iudæ, v. g. Si in vltimo instanti vitæ eliceret actum contritionis: & nihilominus cognouit Deus per Scientiam Mediam quod si Iudæ conferretur in vltimo instanti vitæ auxilium ad pœnitendum, ipse non foret acturus pœnitentiam: & cum ex alia parte Scientia Media de dissensu sub conditione auxilij sit Scientia absoluta de non existentia consensus sub tali auxilio: planè deducitur in ipso signo, in quo Deus habuit eam Scientiam Mediam de dissensu, habuisse etiam Scientiam absolutam de non

futuritione illius determinati, & singularis consensus in vltimo instanti vitæ. At qui Scientia Media de operationibus liberis creaturarum est in Deo antecedenter ad omne decretum, vt diximus tract. de Scientia quæst. 17. sect. 1. à num. 11. Ergo Scientia absoluta de non futuritione consensus Iudæ libertati finali (quæ scientia includitur in Scientia Media de dissensu sub ea libertate) est in Deo antecedenter ad decretum de conferenda Iudæ gloriam sub conditione quod talem actum contritionis eliceret in vltimo instanti vitæ.

25 Dico secundo. Implicat decretum conditionatum in Deo respectu alicuius extremi sub conditione, qua posita, nulla determinatio diuina restat, vt existat prædictum extremum. V.g. nequit Deus decernere hoc modo. *Decerno quod si Petrus libertatē completam habeat ad consensum, & dissensum, eliciat consensum.* Ratio est: quia Deus id solum potest decernere, quod subijcitur libertati diuinæ. Sed quod posita libertate completa & expedita ad cōsensum, & dissensum, potius sit consensus, quam dissensus, non subijcitur libertati Diuinæ: cum Deus non determinet voluntatem creatam positā libertate. Ergo Deus nequit decernere consensum creaturæ sub conditione proximæ, & expeditæ libertatis.

26 Secundo: quia, vt dicebamus tract. de Sciētia quæst. 13. sect. 9. num. 130. Vel hoc decretum supponeret veritatem conditionatam de consensu sub conditione libertatis, vel non supponeret. Si primum, nihil præstaret tale decretum, siquidem supponeret quod præstare debebat. Si vero non supponeret esset necessitas consensus sub conditione libertatis nullo modo, aut absolute, aut conditionatè consequens consensum: consequenterque esset necessitas simpliciter antecedens cōsensum, tollensque eius libertatem. Huius conclusionis probatio continet totam doctrinam Scholæ Societatis. Videantur, quæ diximus tract. de Prædestinat. quæst. 6. per totam.

27 Dubitatur 2. An Deus possit concipere decretum, quod simul sit conditionatum de aliquo obiecto, & etiam absolutum de non purificatione conditionis, sub qua decernit obiectum. V.g. an Deus possit habere hoc decretum *Decerno dare Petro gloriam si illi conferam auxilium A: decerno tamen non illi prædictum auxilium conferre.* Respondeo hoc decretum implicatorium esse: quod sic breuiter probo. Implicatorium est decretum Diuinum essentialiter nullius efficacitatis, & conducentiæ in obiectum decretatum: cum decretum huiusmodi ex prædicatis intrinsecis haberet

ret ad nihil posse deservire; quod quidem valde alienum est à perfectione diuinæ voluntatis. At decretum conditionatum, quod simul esset absolutum de non purificatione conditionis, esset decretum ex prædicatis intrinsecis nullius efficacitatis, aut conducentiæ circa obiectum decretatum. Ergo implicatorium. Minor probatur. Decretum conditionatum eatenus posset deservire ad suum obiectum, quatenus posset, vel deservire ad conditionem, vel immediatè ad obiectum pro casu conditionis. Sed decretum conditionatum, quod simul est absolutum de non purificatione conditionis, nullo ex his modis potest vtile esse ad obiectum decretatum. Ergo nulla prorsus ratione potest deservire. Minor probatur. Decretum essentialiter incoiungibile cum conditione neque potest influere in conditionem, neque in conditionatum pro casu conditionis, vt est euidens. Atqui decretum de non purificatione conditionis essentialiter est inconiungibile cum conditione, vt etiam est euidens. Ergo huiusmodi decretum neque potest deservire ad conditionem, neque immediatè in conditionatum pro casu conditionis.

28 Dubitatur 3. Vtrum affectus conditionatus idem sit cum affectu vago absoluto de obiecto, vel carentia conditionis? Et respondeo minimè inter se hos affectus confundi debere. Et in primis; quod decretum disiunctiuum non sit decretum conditionaconditionatum de vno extremo sub conditione defectus alterius, sic probo. Decretum diuinum disiunctiuum efficax non infert veritatem conditionatam, quam infert decretum diuinum efficax conditionatum. Ergo non omne decretum disiunctiuum est conditionatū de vno extremo sub conditione defectus alterius. Consequentia est legitima. Antecedens probatur. Et primo: quod decretum conditionatum efficax habeat connexionem cum veritate conditionata, euidens est: quia id, quod efficaciter decernitur à Deo, non potest non esse sicuti decernitur. Sed Deus decernit v.g. quod, si conferat Petro auxilium A. illi conferet gloriam. Ergo ex vi huiusmodi decreti infertur hæc veritas conditionalis. *Si Deus conferat Petro auxilium A. conferet illi gloriam.*

29 Secunda pars antecedentis, nempe non inferri hanc veritatem conditionatam ex decreto efficaci disiunctiuo, probatur. Decretum efficax disiunctiuum, qua præcisè tale conectitur duntaxat cum veritate disiunctiua. Sed veritas disiunctiua non infert veritatem conditionatam. Ergo decretum disiunctiuum non infert veritatem conditionatam. Maior est certa, & consequentia legi-

legitima. Minor probatur. Veritas disiunctiua de eo quod modo, vel non existit auxilium A. vel existit dissensus, non arguit quod si existeret auxilium A. existeret dissensus: quia, si hic esset rectus modus arguendi de quolibet auxilio modo non existenti verificaretur & esse efficax, & esse inefficax: cum non existente auxilio aliquo v.g. A. vtraque hæc propositio est vera. *Vel non existit auxilium A. vel existit consensus. Vel non existit auxilium A. vel existit dissensus.* Ergo veritas disiunctiua inter duo extrema non arguit veritatem conditionalem de vno sub conditione defectus alterius.

30 Quod vero affectus conditionatus non eo ipso sit affectus disiunctiuus inter conditionatum & carentiam conditionis, probatur. Nam decretum vagum æquè amat vtrumque extremum, & quolibet eorum contentum est. Sed voluntas conditionata non æquè amat carentiam conditionis, ac obiectum conditionatum. Ergo affectus conditionatus alicuius obiecti non, eo ipso est affectus vagans inter conditionatum & carentiam conditionis. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Nam, vt euidens est, qui constitutus in graui vitæ periculo ita decernat: *Decerno ingredi religionem si euadam hoc vitæ discrimen* non æquè amat ingressum religionis, ac non euasionem periculi: siquidem nihil magis timet & horret, quam talem non euasionem. Ergo voluntas conditionata non æquè amat carentiam conditionis, ac obiectum, quod conditionate decernit. Quod vero ex veritate conditionali inferatur veritas disiunctiua, probat quidem connexionem decreti conditionati cum veritate disiunctiua; non tamen amorem positiuum disiunctiuum æque ad vtrumque extremum veritatis disiunctiuæ terminatum.

SECT. III.

Aliæ diuisiones diuinorum affectuum.

31 VLterius diuiditur Voluntas Diuina in *Intentionem, Electionem, & Exequutionem*. Et licet hi termini: *Intentio, Electio, & Exequutio* communiter vsurpentur: & etiam decretum *Intentiuum, Electiuum & Exequutiuum* ore omniũ circũferantur, non tamen est omnium authorum vna & eadem horum decretorum explicatio. Ideo placet, quid sub his terminis lateat explanare. Assero cum P. Ripalda decretum intentiuum, & exequutiuum ex se inter se discriminari, quia decretum intentiuum non operatur

tur rem intëtam, nisi quatenus inferre decretum exequutiuum: quod decretum immediate applicat omnipotentiam ad operãdum; ideo que dicitur exequi immediate obiectum.

32 Itaque Omnipotentia Diuina ex se est ita indifferens ad operandum obiectum ad extra, vel non operandum, vt nullo modo se ipsa sit determinata ad obiectum exequendum, sed indigeat voluntate Diuina actuali, quæ illam applicet ad producendum obiectum, siue quia ipsum decretum sit obiecti productio, siue quia sit determinatio Omnipotentiæ ad operandum.

33 Insuper, vt supra dicebamus, non est de ratione decreti efficacis Omnipotentiam applicare: solum enim est de ratione decreti Diuini efficacis inferre obiectum, siue quia illud immediate opponat, applicando Omnipotentiam immediatè, & determinatè, siue quia inferat aliud decretũ, quod id munus exequatur. Hoc ergo supposito: non ad nodum difficilis est explicatio diuersitatis horum decretorum. Decretum igitur intentiuum illud est, quod non applicat Omnipotentiam ad operandum obiectum intentum, nisi medio alio decreto. Decretum vero exequutiuum illud erit quod Omnipotentiam applicat ad operandum obiectum: Si vero quæras in quo stet hæc diuersitas, cum vtrumque decretum in idem obiectum tendat, & vtrumque decretum versetur efficaciter hac ratione. *Volo quod existat obiectum?* Respondeo hanc diuersitatem non posse aliter explicari, quam per Omnipotentiæ applicationem, ad modum, quo decretum efficax, & inefficax ita tendunt in idem obiectum, vt tendentia eisdem terminis explicetur. Quia tamen vnum componibile est cum carentia obiecti, secus alterum: ideo vnum efficax; alterum inefficax dicitur. Pari ratione in nostro casu: quia vnum decretum applicat Omnipotentiam; secus alterum: vnum intentiuum; alterum dicitur exequutivum, tametsi tendentia sub eisdem terminis explicetur.

36 Aliter accipitur *Intentio*: non prout decreto exequutiuo, sed prout electiuo opponitur. *Intentio* igitur prout ab *Electione* diuersa est, dicit esse amorem efficacem finis per media distincta cõsequibilis. Electio autem est amor mediorum prout ad finem conducentium. Si autem eodem indiuisibili actu & media & finis decernantur, erit huiusmodi decretum simul *Intentio* finis, & mediorum *Electio*. Si vero per actum finis intentiuum media non decernantur, hic actus erit pura finis Intentio. Vtrum vero omnis mediorum electio sit etiam Intentio finis, quæstio est ad libros de Anima spectans.

35 Ex

35 Ex dictis infertur 1. Intentionem finis, quæ non est electio determinata mediorum, esse necessario decretum intentiuum, prout decretum intentiuum distinguitur ab exequutiuo. Ratio est clara; quia huiusmodi decretum non sufficienter applicat omnipotentiam ad finis exequutionem, cum alio decreto determinato mediorum indigeat. Ergo non est decretum exequutiuum; nisi ad summum dicatur esse simul cum electione mediorum exequutionem finis, quia, licet hoc decretum sit in signo priori respectu electionis, benè possunt postea esse in eodem signo causæ respectu finis; modo, quo potest dari vna causa antecedens aliam, & postea potest vtraque indiuisim producere aliquem effectum. Aliter euenire necesse est in decreto simul intentiuo finis, & electiuo mediorum: hoc enim decretum & potest esse exequutiuum, quia se ipso applicet omnipotentiam: & etiam potest esse purè intentiuum, quia potest esse talis naturæ, quod aliud exigat decretum ad Omnipotentiam applicandam.

36 Infertur 2. posse respectu termini indiuisibilis v.g. respectu actionis A. dari decretum intentiuum & exequutiuum distincta inter se. Nam respectu huius termini determinati potest dari decretum ita efficax, vt aliud inferat exequens eam actionē: in quo casu prius decretum erit purè intentiuum; posterius vero exequutiuum. Quapropter non quotiescumque datur ordo intentionis, & exequutionis, debet etiam dari ordo intentionis, & electionis. Nam respectu termini alicuius, qui media à se distincta nō habeat, quibus de facto dependeat, ordo intentionis, & exequutionis distingui potest; secus ordo intentionis, & electionis.

37 Diuiditur vlterius voluntas diuina in voluntatem signi, & voluntatem beneplaciti. Voluntas beneplaciti est, qua Deus verè, propriè, & formaliter vult aliquod obiectum. V.g. affectus, quo decernit existentiam mundi. Voluntas signi est, qua Deus præbet indicia, quæ regulariter loquendo in humanis persuadent positiuum voluntatis affectum; re tamen vera non arguunt infallibiliter talem affectum. V.g. Deus permittit plurima, quæ facillimè, & absque vllo incommodo posset euitare. Permissio huiusmodi in hominibus, regulariter loquendo, arguit aliquem affectum circa rē permissam. Ideo Deus circa rem, quam hac ratione permittit, dicitur habere voluntatem signi, licet non habeat voluntatem beneplaciti. Eadem ratione, iuxta sententiam asserentem ne inefficaciter quidem Deum optare salutem reproborum, dicitur Deus habere voluntatem signi circa eorum salutem: quia Deus promittit illis

salua-

saluationem si rectè operentur, confertque illis libertatem ad consequendam saluationem: quæ omnia in humanis, regulariter loquendo, suaderent hominem ita se gerentem habere verum desiderium saluationis reprobi. Idcirco, iuxta hanc sententiam, dicitur Deus habere voluntatem signi circa salutem reproborum; in quo sensu explicātur ab his authoribus illa verba 1 ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri*: non quia reuera id formaliter velit, sed quia se gerit cū omnibus hominibus, etiam reprobis, modo; quo in hominibus regulariter loquendo arguitur vera, & formalis voluntas, siquidem præbet signa, & indicia, quæ in hominibus, vt communiter vsu venit, affectum formalem prudenter persuaderēt.

38 Hæc signa, siue indicia voluntatis diuinæ, quæ dicuntur arguere, licet non necessario, voluntatem formalem, hoc versu communiter ab authoribus comprehenduntur. *Præcipit, aut prohibet, permittit, consulit, implet*. Nam præceptum oritur ex voluntate præcipiendi, & licet communiter oriatur etiam ex voluntate rei præceptæ; attamen non arguit necessario talem voluntatem: & idem est de prohibitione, permissione, & consilio. Per verbum illud *implet* significatur operatio, quæ talis est naturæ, vt non solum oriatur ex efficaci decreto ipsius operationis; sed iuxta morem humanum indicat alium affectum positiuum. V. g. seuera & acris punitio, quæ non solum prouenit ex efficaci decreto puniendi; sed iuxta morem humanum, innuit passionem, vel affectum iræ.

39 Non nulla solent ab authoribus circa voluntatem signi, & beneplaciti disputari. Primum est: vtrum Deus circa salutem reproborum habeat voluntatem beneplaciti, vel signi duntaxat? De hac difficultate satis egimus tract. de Prædest. quæst. 7 sect. 3. necnon eodem tract. quæst. 4. vbi ostendimus Deum serio, & sincere procurare consensum hominis, qui de facto dissentit. Secundum dubium, quod ex primo oritur, est: Vtrum in Deo detur aliqua formalis voluntas, quæ non impleatur? Hoc dubium idem est in re cū primo. Nam, si Deus habeat voluntatem beneplaciti, quæ quidem est vera & formalis voluntas, circa salutem reproborum, & circa consensum dissentientis, dabitur in Deo voluntas formalis, quæ nō impleatur: siquidem neque in dissentiente, datur consensus à Deo formaliter volitus, nec reprobi consequūtur beatitudinem, quam Deus iuxta hanc sententiam, formaliter vult. Ergò tales diuinæ voluntatis non implentur. Authores vero, qui Deo circa salutem reproborum, & circa consensum dissentientis negant voluntatem beneplaciti & formalem, ex eo negant, ne cogantur concedere volū-

tatem

tatem in Deo, quæ non impleatur. Quamobrem vnum & alterum dubium discutitur, dum inquiritur: an Deus habeat veram voluntatem beneplaciti circa salutem reproborum? Videantur, quæ diximus tract. de Prædestinat. locis citatis, vbi omnia ad hanc difficultatem spectantia lector reperiet.

40 Diuiditur rursus voluntas Diuina beneplaciti in voluntatem antecedentem & consequentem. Hi termini diuersimode ab authoribus accipiuntur, cum tamen omnes innitantur verbis Damasceni has duas voluntates distinguentis. Ipsius Damasceni verba referam, & ex eis qua ratione prædictæ voluntates distinguendæ sint, deducam. S. Damasc. lib. 2. Fidei ortodox. hæc habet *Illud quoque nos refugiat Deum ut bonitate præstantem primariè quidem omnes homines saluari, & regni sui compotes esse velle: ut iustum autem illis quoque qui peccāt pœnam inferni nihilominus velle. At prius illud antecedens voluntas seu beneplacitum dicitur ex ipso manans: secundum autem consequens voluntas, atque permissio à nostro vitio ortum ducens.* Porro cum tota distinctio voluntatis in antecedentem & consequentem ex his verbis deducenda sit, illa explicatio, quæ his verbis magis aptetur, erit voluntatis antecedentis & consequentis potior expositio.

41 Arbitror cum P. Vazquez hæc verba ita intelligenda esse, vt illa sit voluntas antecedens, quam Deus concipit ita ex se ipso, vt nullo modo moueatur ad illam concipiendam ex meritis, aut demeritis creaturæ: illam vero esse voluntatem consequentem, ad quam ex meritis, aut demeritis creaturæ mouetur. Hoc probatur ex ipsis verbis Damasceni: nam ex eo ait Damascenus voluntatem, quam Deus habet de saluatione omnium hominum esse antecedentem, quia Deus ex se ipso eam ita concipit, vt nihil aliud creatum antecedat: quæ antecedentia datur quando Deus vult pœnam inferni his, qui peccant; siquidem hæc voluntas, vt ait Damascenus, à nostro vitio ortum ducit: hoc est quia nostra demerita ad hanc voluntatem mouent Deum: quod omne consonat cum ipsis nominibus *antecedentis & consequentis*.

42 Verum quidem est, D. Thomam in 1. p. quæst. 19. art. 6. ad 1. paulo aliter hos terminos *antecedens voluntas, & voluntas consequens* accipere videri. Vnum apud ipsum certum est, nempe sub nomine *voluntatis antecedentis* non intelligere voluntatem efficacem, sed inefficacem: nam asserit voluntatem antecedentem esse voluntatem secundum quid: de eaque asserit posse non impleri: quod negat de voluntate consequenti, quia est voluntas simpliciter

citer talis. Quam obrem in phrasi D. Thomæ, siuè hac, siuè illa ratione explicetur, semper sub nomine *voluntatis antecedentis* intelligit voluntatem inefficacem, sub nomine vero *voluntatis consequentis*. Voluntatem intelligit efficacem: quæ acceptio observanda est ad plures D. Thomæ textus facile intelligendos.

43 Vltimo diuiditur voluntas Diuina in varios affectus, qui communiter voluntati conuenire solent. Breuissimè ego quid de omnibus sentiendum sit, explicabo. Affectus voluntatis communiter enumerantur vndecim videlicet. *Amor, Odium, Desiderium, Fuga, Gaudium, Tristitia, Spes, Desperatio, Timor, Audacia, & Ira*. De *Amore, Odio, Desiderio, Gaudio, & Fuga*, satis, superque in superioribus diximus. De *Tristitia* certum est à Deo omnino relegandam esse. Licet enim Deo displiceat peccatum, vt actu existens; non tamen ideo de illius existentia tristatur: tristitia enim importat dolorem; qui quidem cum summo Dei gaudio incomponibilis est. Constat etiam non esse in Deo *Spem*: nam spes dicit animi erectionem ad insurgentes difficultates superandas. Sed difficultates respectu Dei nullæ sunt. Ergo neque spes. Potiori iure Deo neganda est *Desperatio*, quæ animi deiectionem dicit, desistitque à boni consequutione propter eius difficultatem: quod omne minime Deo conuenire potest.

44 Neque in Deo potest *Audacia* reperiri: nam prædictus affectus versatur circa rem difficile assequibilem: cumque nihil Deo difficile sit, audacia Deo repugnans erit. Pari iure repugnat Deo *Timor*: quia suapte natura est de malo imminente, quod pro nutu timentis non valet facile declinari. Cum ergo ad Deum nullum possit malum accedere, ideo Deus nullius mali potest affici timore. Denique *Ira* nequit Deo conuenire: quia Ira vt definitur à Philosophis est appetitus contristationis alterius, quia ab ipso contristatur qui talem appetitum habet: & ex tristitia, doloreque sibi illato, qui iratus est mouetur ad recruciationē lædentis. Quod omne minime Deo conuenire valet. Si tamen hic terminus *Ira* aliter explicetur, & accipiatur, nempe *motus animi ad coercenda peccata insurgentis*: qua ratione explicatur à Lactātio lib. de Ira Dei cap. 17. poterit Deo Ira concedi: quia in Deo propriè & formaliter datur affectus coercendi peccata, comminatoriusque pœnæ peccatoribus.

QVÆ-

QVÆST. XIV.

De proprietatibus Diuinæ Voluntatis, & primo de libertate.

PLures sunt Diuinæ voluntatis proprietates, quæ possunt hic in examen vocari: in aliquas percurram, quarum notitia magis vtilis, & necessaria est. Quoniam autem libertas Diuina potissima omnium iure ab omnibus censetur: ideo de ea per tres sequentes quæstiones ex professo disputabimus. In prima, quæ libertas diuinis actibus competat, tractabimus: & præsertim, an Deo pura omissio libera possibilis sit? In secunda de constitutiuo decreti liberi agemus. In tertia vero: an libertas Diuina ad libertatem humanam per se requiratur? discutiemus.

SECT. I.

Non nulla stabiliuntur circa actuum diuinorum libertatem.

1 LIbertas Voluntatis duplex est: alia contrarietatis, alia contradictionis. Libertas contrarietatis est, quæ versatur inter duos affectus inter se oppositos propter oppositum tendendi modum. V.g. libertas, quæ datur ad amorem, & odium circa idem obiectum. V.g. libertas ad amorem, & odium. Libertas contradictionis est, quæ versatur inter actum, & omissionem actus. V.g. libertas ad amandum, & non amandum. Præterea hæc libertas contradictionis est in duplici differentia: alia, quæ est pura libertas contradictionis; alia, quæ non est pura libertas contradictionis. Libertas puræ contradictionis est libertas ad actum, & carentiam actus, quin voluntas se exerceat in alio actu positiuo. Libertas contradictionis non pura, est libertas ad vnum actum, & ad alium, qui, licet non sit actus formaliter contrarius, infert tamen defectum primi; v.g. libertas ad amorem Petri, & ad alium actum, qui, licet non sit odium Petri; sit tamen exclusio amoris, quia vel est nolitio eius amoris, vel volitio cuiusvis alterius, vnde inferatur defectus amoris Petri. De singulis his libertatibus, an Deo conueniant, in præsentiarum dubitatur.

2 Sit 1. conclusio. Deus habet libertatem contrarietatis. Hoc

Hoc est: Deus habet potestatem volendi mundum, & etiam habet potestatem nolendi ipsum mundum. Hæc conclusio probatur. In primis Deus potest velle creaturas. Deinde etiam potest habere nolitionem erga illas. Ergo Deus habet libertatem contrarietatis circa creaturas. De prima parte antecedentis dubitare non licet iuxta superius dicta. Secunda pars probatur. Nolle Deum positiuè creaturas nullam arguit imperfectionem. Ergo potest Deus ita nolle. Antecedens probatur. Quælibet creatura, sicut conducit ad aliquem finem à Deo amabilem, ita similiter obstat alteri fini à Deo etiam amabili. Sed Deus potest nolle id, quod obstat fini à Deo amabili. Ergo Deus potest nolle creaturam.

3 Confirmatur. Sicut creatura habet rationem potentem Deum mouere, vt illam ponat in rerum natura, ita similiter habet rationes potentes mouere Deũ, vt illam à rerum natura excludat. Sed Deus potest nolle quod existat in rerum natura extremum illud, quod habet rationes potentes mouere Deum vt excludat illud à rerum natura. Ergo Deus potest nolle quod creatura existat.

4 Probatur secundo. Iuxta nostra principia excludentia à rerum natura, quodlibet ens more negatiuum nequit Deus exercere suam libertatem volendo carentiam Petri; siquidem nequit dari volitio puræ carentiæ, cum talis carentia repugnet. Deinde in Deo nequit dari pura omissio, vt infra dicemus. Ergo debet dari nolitio eiusdem Petri.

5 Ob. 1. adversus hanc conclusionem. Quilibet diuinus affectus habet pro obiecto formali Diuinam bonitatem. At nolitio creaturę nequit habere pro obiecto formali diuinã bonitatẽ. Ergo repugnat Deo cõcipere nolitionem creaturæ. Minor probatur. Obiectum formale nolitionis debet esse quid nolitum, siuè quid malum. At Deus neque est quid malum, neque quid nolitum à se ipso. Ergo Deus nequit esse obiectum formale nolitionis.

6 Respondeo negando maiorem primi syllogismi; nam, vt supra late probauimus, optime potest actus Diuinus habere pro obiecto formali quid creatum. Posset etiam iuxta aliorum sententiam responderi posse Deum, cui quodam modo talis creatura nolita oponeretur, esse rationem formalem nolendi huiusmodi creaturam: siquidem bonitas amata potest, iuxta communissimam sententiam, esse rationem formalis nolendi id, quod bonitati amatæ quodammodo repugnat.

V 7 Ob.

7 Ob. 2. Id, quod Deus potest nolle, nequit velle. Sed Deus potest velle creaturam. Ergo nequit nolle ipsam creaturam. Antecedens probatur. Deus solum potest nolle malitiam moralē: Sed Deus nequit malitiam moralem velle. Ergo Deus nequit velle id, quod potest nolle, aut ê contra. Minor est certa, & consequentia legitima. Maior prob. Non sufficit quod obiectum habeat malitiam physicam, vt posit terminare odium, siue nolitionem diuinam: alioquin quemlibet actum ferventissimæ charitatis posset Deus odio habere. Ergo requiritur malitia moralis. Ergo solum malitiam moralem, siue obiectum malitia morali infectum potest Deus odio habere.

8 Resp. admittendo Deum solum malitiam moralem posse nolle odio auersiuo, siue strictè sumpto: odio nimirum, per quod displiceant prædicata formaliter vt talia, & per quod Deus nolit quod existant ex displicentia in eis prædicatis, vel illi velit malum, vt malum ex tali displicentia. Nego nihilominus non posse Deum nolle nolitione tantum excludente à rerum natura suum obiectum id, quod non est malitia moralis: quia nolitione, qua propter altissimos fines Deus excludat à rerum naturá obiectum nolitum, potest Deus nolle quod existat actus quilibet honestus, quantumvis fervidus, & ad eminentem virtutem spectans: quia tunc non odio habet illum propter illum sistendo in illo, sed propter alios fines distinctos ab ipso.

9 Sit secunda conclusio. Deus habet libertatem contradictionis quatenus potest velle obiectum, & etiā potest reflexe nolle quod existat talis volitio: qua nolitione excluditur à rerum natura obiectum, quin Deus velit carentiam obiecti. Hæc conclusio prob. Id potest Deus nolle existere, quod impedit aliquem finem à Deo honestê, & decenter amabilem. Sed decretum de aliqua creatura potest impedire plures fines à Deo decenter, & honeste amabiles. Ergo potest Deus nolle, quod existat huiusmodi decretum Cōsequentia est legitima. Maiorem probo, postea minorem probaturos. Ex eo Deus potest nolle existentiam alicuius creaturæ, quia ca creatura potest impedire fines à Deo decenter amabiles. Ergo ratio impediendi finem à Deo amabilem est sufficiens, vt obiectum aliquod terminet nolitionem diuinā. Ergo omne id, quod impedit aliquē finē à Deo decēter amabilē, potest Deus nolle quod existat.

10 Iam minor illa, nempe decretum diuinum de aliqua creatura posse impedire plures fines à Deo decenter, & honeste amabiles, facile prob. quia omne id, quod creatura decretata impedit,

dit, id ipsum pariter impedit decretum de ea creatura. Sed creatura decretata potest impedire plures fines à Deo decenter, & honeste amabiles. Ergo decretum de tali creatura eosdem fines similiter impediet. Maior, cui nititur discursus, ex eo constat, quod cum omni illo, cum quo est incomponibilis creatura decretata, etiam incõponibile est decretum efficax de huiusmodi creatura, & ratio impedimenti in prædicta incomponibilitate consistit.

11 Prob. 2. Deus potest nolle existere id, quod potest determinaté ne existat. Sed Deus potest determinare ne existat decretum alterius mundi. Ergo potest Deus nolle existere decretum de altero mundo. Consequentia est legitima, & maior certa: siquidem pro diuina determinatione existit omne decretum, quod deficit. Maior autem prob. Nequit Deus positiue determinare ad existendum, quod nequit positiuè velle, quod existat. Ergo nequit positiue determinare ad non existendum quod nequit positiue nolle quod existat, aut positiue velle quod non existat. Sed, si Deus potest positiuè velle quod non existat decretum, poterit etiam positiuè nolle quod decretum existat. Ergo id, quod Deus potest determinare ne existat, potest nolle quod existat. Minor subsumpta prob. Amor carentiæ, vel formaliter, vel interpretatiue est odium, siuè nolitio existentiæ. Ergo, si Deus potest velle positiue carentiam decreti, poterit etiam positiuè nolle eiusdem decreti existentiam, quandoquidem idem fundamentum, eademque ratio est, vt Deus positiuè nolit decretum, ac vt velit carentiam decreti.

12 Ob. 1. adversus hanc secundã conclusionem. Si aliqua esset ratio, quare Deus posset nolle decretum, esset, quia Deus potest exercere suam libertatem in eo, quod nõ existat alter mundus; Sed Deus hanc libertatem potest exercere, quin positiuè nolit decretum alterius mundi. Ergo nulla est ratio, quare Deus posit nolle decretum alterius mundi.

13 Respondeo potestatem Diuinam exercendi Deum suam libertatem in excludenda existentia alterius mundi esse rationem, quæ probat posse Deum nolle decretum. Non quia aliter nequeat excludi, sed quia id, quod potest Deus positiuè excludere, etiam potest nolle: & cum posit Deus excludere alterum mundum, & etiam excludere decretum de mundo: ideo etiam potest positiuè nolle alterum mundum. Vnde concessa maiori, & minori, negatur consequentia: quia, licet ex exclusione alterius mundi non inferatur nolitio decreti, infertur tamen potestas nolitionis.

14 Ob. 2. Deus nequit nolle quod aliquam rationem mali non habet. Sed nullum decretum Diuinum habet aliquam rationem mali. Ergo nullum decretum diuinum potest terminare diuinam nolitionem. Consequentia est legitima, & minor certa, cum quilibet actus diuinus sit summè perfectus. Maior autem videtur facile probari: quia, sicut bonum, non autem malum, est obiectum prosequutionis, ita malum, non autem bonum, est obiectum actus fugæ siuè diuinæ nolitionis.

15 Resp. distinguendo maiorem. Deus nequit nolle quod non habet aliquam rationem mali moralis, nego: mali physice: sub distinguo: sumpto *malo* propriè pro carentia vera perfectionis in suo esse, nego: sumpto *malo* pro oppositione cum aliquo alio bono à Deo decenter amabili: concedo minorem. Cum autem actus diuinus contingens opponatur cum aliquo bono à Deo decenter amabili; ideo Deus potest positiuè nolle tale decretum.

SECT. II.

Vtrum Deus habeat libertatem puræ contradictionis, siue an Deus possit habere puram omissionem?

16 SVpponendum est 1. pro clariori huius dubij resolutione, eam dici puram omissionem, quæ nulli actui positiuo innititur: siuè quia, qui omittit, nullum actum circa obiectum propositum exercet positiuè: vel quia, etsi exerceat, ita libere omittit v. g. amorem, vt non ex eo omittat, quia odio habet, sed omittit absque dependentia ab odio, vel nolitione amandi, vel alio actu positiuo, quamuis rè vera coniungantur in eodem instanti nolitio amoris, & amoris defectus.

17 Supponendum est secundo: hunc conceptum *non amare* non consistere formalissimè in aliquo positiuo excludente amorem, sed, vel in aliquo esse negatiuo, vel in ipso amore negatiue accepto: hoc est: per hanc propositionem V. g. *Petrus non amat* non affirmari directè aliquod esse positiuum, quod formaliter sit *non amare*; sed, vel affirmari aliquod esse pure negatiuũ realiter, vel duntaxat negari positiuum amorem. De quo late in metaphysica. His positis.

18 Pri

18 Prima sententia negat Deo puram omissionem competere posse. Ita ex nostris Suarez disp. 30. Metaph. sect. 9. & lib. 3. de Auxilijs cap. 13. Vazquez 1. p. quæst. 79. cap. 3. Arrubal disp. 56. cap. 2. Herice disp. 19. cap. 5. Granad. tract. 3. de voluntate disp. 6. Ruiz de Montoya disp. 8. de volunt. sect. 3. Alarcon tract. 3. disp. 4. cap. 1. & 3. Meratius disp. 31. de Deo sect. 2. Hemelman titulo, disp. 2. cap. 6. VeKen disp. 24. cap. 3. Quiros disp. 67. Ribadeneira disp. 19. de Volunt. Aldrete tract. de volunt. disp. 14. per totam. Ex externis tenet eandem sententiam Fr. Ioan. à S. Th. de volunt. disp. 4. Carmelitani Salmant. disp. 7. dubio 3. apud quos Nauarrete, Nazarius, & Albelda.

19 Secunda sententia affirmat posse in Deo puram omissionē reperiri. Ita ex nostris Albertinus princip. Philosoph. 4. quæst. 4. Thologica dub. 2. P. Sebastianus Izquierdo tom. 2. de Deo tract. 10. disp. 31. quæst. 5. apud quem num. 328. tenent eandem sententiam Gaspar Hurtado disp. 2. de volunt. difficult. 3. Martinon disp. 14. de Deo sect. 1. Carleton 1. p. disp. 27. sect. 9. Ripald. in manuscriptis de volunt. disp. 10. à num. 4. & tom. 2. de ente supernat. disp. 74. & plures RR. ex externis tenent eandem sententiam Durandus, Ferrara, Catherinus, & Magister Curiel apud Salmanticens. vbi supra §. 1. tenent eandem sententiam Herrera Dominicanus Episcopus Tuicensis in manuscriptis ad art. 3. Gonet tract. de volunt. disp. 3. artic. 4. necnon Illustrissimus Godoy tract. 6. de volunt. disp. 55. §. 1. à num. 5.

20 Sit nostra sententia, quam primò loco retulimus, videlicet Deo repugnare puram omissionem: consequenterque Deū respectu nullius extremi habere libertatem puræ contradictionis, sed potius semper debere se exercere aliquo actu positiuo. Hæc cōclusio dupliciter potest probari. Primo probando vniuersaliter puram omissionem liberam cuilibet voluntati repugnare. Secundo ostendendo peculiarem repugnantiam inveniri in eo, quod Deus purè omittat. Vlterius repugnantia puræ omissionis in genere etiam dupliciter probatur, à Doctoribus, videlicet ab authoritate, & à ratione.

21 P. Aldrete disp. citata sect. 1. à num. 3. contendit puram omissionem liberam reijci ab Athanasio, Augustino, Chrisostomo, Anselmo, & Bernardo. Verum censeo ex horum Patrum verbis, si sincerè, & ingenuê expendantur, nihil certo in hac difficultate colligi posse. Nam, licet Athanasius dicat *voluntatem se vertere, tam ad ea, quæ sunt* (quæ vocat bona) *quam ea, quæ non sunt,*

quæ appellat mala; hoc potest intelligi, vel iuxta vsitatum, & communiorem modum operandi; non autem omnino vniuersaliter: vel potest explicari sumpto ly *vertere* negatiuè: quatenus *non verti* ad bonum debitum, est verti negatiuè ad malum respectiuè ad talem non conuersionem: nam id, quod bonum, & debitum est, specificat actum bonum positiuum, & ipsummet bonum reddit malum tum actum positiuæ auersionis à tali bono, tum carentiam liberam conuersionis.

22 Similiter Augustinus, qui absolute vocat peccatū *actū*, & asserit non peccare qui nihil voluntate agit, facillimè explicatur intelligendo sub nomine *actus*, & sub nomine *agendi aliquid*, determinationem liberam, siuè positiuam, siuè negatiuam: modo quo omissio vocatur exercitium libertatis. Eandem interpretationem subit Chrisostomus, dum peccatum vocat *actum malignum*: siquidem pura omissio actus negatiuus malignus est: & hoc nomē actus, sicuti, *exercitium*, & *determinatio* tam pro negatiuo, quam pro positiuo solet vsurpari. Pari ratione veniunt interpretādi Anselmus, & Bernardus, dum exercitium voluntatis liberæ appellant voluntatem, siuè *velle*. Nam omnes hi termini in sensu negatiuo crebro in scholis accipiuntur. Omissa ergo hac probatione ab authoritate, & alijs nonnullis à ratione parum efficacibus.

23 Probatur nostra cōclusio vniuersaliter, videlicet nullam voluntatem liberam posse purè omittendo suam libertatem exercere. Quodlibet exercitium liberū voluntatis debet esse propter aliquem finem, aliquod ve motiuum. Sed pura omissio, nec finem, nec motiuum habere potest. Ergo pura omissio nequit esse liberum exercitium voluntatis. Consequentia est legitima, maiorem probo, postea minorem probaturus. Agens rationale vt tale nequit determinari liberè, nisi ratione ducatur. At ratione duci est moueri ex aliquo, & propter aliquid, vt ex ipsis terminis patet. Ergo agens rationale nequit se determinare vt tale, nisi propter aliquem finem, aliquod ve motiuum. Atqui determinatio libera est opus agentis rationalis, vt talis. Ergo quodlibet exercitium liberū voluntatis debet esse propter aliquē finē, aliquod ve motiuū.

24 Probo iam minorem superioris syllogismi, ad quam reuocatur difficultas, videlicet puram omissionem non posse habere finem, aut motiuum. Hoc quod est habere finem, aut motiuum, non potest consistere in omissione secundum se: nam ipsa omissio secundum se considerata, non respicit potius vnum motiuum quam aliud: imò neque respicit motiuum, cum possit omissio ea-

dem

dem non esse libera in actu secundo, sed à Deo solo determinata: in quo casu homo non operaretur propter finem, sed Deus determinando talem omissionem. Deinde non consistit in coexistentia omissionis, & in cognitione obiecti allicientis ad eam omissionem, siuê retrahentis ab extremo per omissionem excluso. Et denique non consistit in aliquo distincto ab ea coexistentia. Ergo absolutè nihil est assignabile, in quo consistere possit ea motio. Hoc vltimum infra probabo: modo autem probo in ea coexistentia motionem consistere non valere.

25 Si motio consisteret in ea coexistentia, quotiescumque daretur ea coexistentia, daretur motio. Sed potest dari ea coexistentia, quin detur motio. Ergo motio in ea non consistit. Probo minorem. Possunt proponi plura motiua inter se incomponibilia; in quo casu, si esset pura omissio, daretur coexistentia omissionis cum omnibus illis motiuis, vt allicientibus ad omissionem. At in illo casu non moueretur omissio ex omnibus illis motiuis. Ergo potest dari ea coexistentia, quin detur motio. Cõsequentia est bona, & maior certa: siquidem potest proponi, vt motiuum non elargiendi eleemosinam pauperi, tum retinere pecuniam ad emendum librum, tum eandem pecunias retinere ad largiendum amico: quæ motiua incomponibilia sunt. Iam vero minor, videlicet, in eo casu non moueri omissionem ex vtroque motiuo, aut ex vtroque fine, probatur. Moueri ex vtroque fine esset apponere mediũ propter fines oppositos. At nemo potest operari propter duos fines oppositos. Ergo in eo casu nõ moueretur omissio ex vtroq; motiuo.

26 Respondebis 1. in eo casu moueri ex vtroque motiuo negatiuè: non vero positiuè, licet enim moueri positiuè ex duplici fine opposito impossibile sit, non vero moueri negatiuê: quia moueri negatiuè nihil aliud est quam motiuum vtrumque tollere necessitatem amplectendi extremum positiuum. Cum autem vtrumque ex his motiuis necessitatem tollat, siquidem vtrumque constituit potestatem ad omittendum: hinc fit vtrumque motiuum simul mouere ad omissionem.

27 Sed contra 1. quia, si ad mouendum in actu secundo sufficeret constituere libertatem in actu primo, non esset cur amor positiuus medij non esset propter omnem finem propositum, quando quidem omnis finis propositus, vt propositus constituit libertatem ad amandum, & non amandum medium: si tamen dicas amorem positiuum medij debere respicere formaliter finem, & nõ posse formaliter respicere fines oppositos. Si hoc, inquam, dicas,

iterum redit argumentum. Nam ex data solutione infertur hominem liberum ad amandas, & retinendas pecunias propter diuersa motiua inter se opposita posse amare pecunias, vt purum obiectũ materiale, quin formaliter positiuê referat pecunias, ad aliquem finem, ex eo tamen quod constituatur potens ad eas amandas per omnia ea motiua, vt proposita, amare eas virtualiter, & interpretatiuè propter omnia ea motiua, modo quo interpretatiuê, & non formaliter omittitur actus propter omnia motiua proposita sufficienti modo, vt excludant necessitatem eas non amandi.

28 Secundo: quia, sicuti voluntas, propositis pluribus motiuis ad amandum, potest amare propter vnum motiuum, quin amet propter aliud, ita pariter, propositis diuersis motiuis ad omittendum, poterit omittere propter vnum, quin omittat propter aliud. Ergo voluntas non est necessitata vt, si omittat, omittat propter omnia motiua, quæ ei proponuntur.

29 Tertio: quia, licet dum omittitur aliquod extremũ, tunc homo non operetur formaliter propter finem, operatur tamẽ propter finem virtualiter, & interpretatiuè. At neque interpretatiuè, neque virtualiter operatur homo propter fines oppositos. Ergo nulla vera ratione voluntas potest omittere propter fines oppositos. Prob. Min. Operari interpretatiue, & virtualiter propter aliquẽ finem, est æquiualenter se habere, ac si positiue operaretur propter finem, ita vt in ordine ad id, quod opus fuerit ad consequẽdum illum finem, perinde se habeat purè omittere, ac se haberet positiuè nolle ex intentione positiua, & formali consequendi finem. At, dum homo omittit elargitionem eleemosinæ, propositis sibi motiuis oppositis, non perinde se habet in ordine ad vtrumque ex illis motiuis, ac si positiuê operaretur propter illa. Ergo neque virtualiter, neque interpretatiuê operatur propter illa motiua. Minor probatur. Si positiuè operaretur, propter finem A. oppositum fini B. ex vi huius operationis accederet ad finem A, & recederet à fine B. ita vt ex vi huius voluntatis teneretur ponere quod opus esset ad consequendum finem A. Et similiter, si tunc operaretur propter finem B. interpretatiuè, & virtualiter, teneretur ad ponendum quod opus esset ad consequendum finem B. At implicat aliquem ex vi huius determinationis manere determinatum ad ponendũ quod requiritur ad fines oppositos. Ergo implicat quod, dum quis pure omittit, adhuc virtualiter, & interpretatiue operetur propter fines oppositos. Imô ex ipsis terminis videtur absurdum aliquem, siue formaliter, siue interpretatiue eodem affectu res inter se opposi tas procurare, & intendere.

30 Nec

30 Nec adversariorum ratio quidquam ponderis habet. Nam mouere de facto motiuum aliquod ad omittendum, non est præcisse quod motiuum alliciens ad positiuè operandum non moueat necessario, seu non necessitet ad operãdum positiuè; sed quod de facto absolute non moueat, siue contingenter, siue necessario: hoc autem dicit quod motiuum retrahens impediat de facto voluntatem, quo minus positiue operetur: quod non dicit præcisè constituere libertatem, sed quod inducatur vi talis motiui ne velit operari. Hoc autem, vt modo rationali sit, inuoluit quod voluntas à motiuis propositis, siue ab aliquo ex illis, sinat se retardari. Ergo ad explicandam motionem, quæ est in omittendo, nõ sufficit quod motiuum vt propositum constituat libertatem, seu tollat necessitatem mouendi à motiuo opposito; sed vlterius addit quod voluntas inducatur à tali motiuo ad omittendum.

31 Explicatur hoc à paritate iam insinuata. Nam, propositis voluntati duobus motiuis: vno ad amandum, altero ad nolendum amare: non sufficit vt voluntas moueatur à motiuo A. quod præcisè amet obiectum, & quod non sit necessitata ad illud amandum; sed vlterius requiritur quod per ipsum actum amoris, vel per alium reflexum respiciat motiuum: nam aliter in explicata manet efficacia motiui. Ergo similiter vt voluntas omittat amorem ob aliquod motiuum, non sufficiet quod motiuum proponatur constituendo libertatem, & quod voluntas omittat, sed vlterius requiritur aliquod, in quod consistit libertatem de facto retardari à tali motiuo.

32 Respondebis secundo cum Obiedo in cursu Philosoph. in prædicto casu voluntatem omittere propter vtrumque motiuum vagè: idest, voluntatem in prædicto casu velle interpretatiue, quod detur vnum ex illis motiuis propositis, quin moueatur determinate ex aliquo: quia moueri determinate ex aliquo requirit, vel actum positiuum, vel quod per aliquam displicentiam constituatur aliud ex illis motiuis ineptum ad mouendum.

33 Sed contra primò: disiunctio nequit intelligi, nisi, vel ex parte omissionis, vel ex parte vtriusque motiui vt propositi. At nequit intelligi ex parte omissionis, quia omissio ex se nullam omissionem continet. Deinde neque potest intelligi ex parte motiui vt propositi: quia illud duplex motiuum non proponitur vage quatenus proponatur disiunctiuo modo nempe: *bonum est quod existat vnum, vel alterum.* Sed proponitur determinate vtrumque motiuum distributiue vt bonum. Ergo ex nulla parte potest se tenere

illa

illa disiunctio in motione, siuè ille modus disiunctiuus mouendi.

34 Contra secundo: supponamus motiua proposita esse inter se componibilia. In prædicto casu potest omittere voluntas propter vtrumque motiuum coniunctim sumptū, vel propter vtrūque vagè acceptum, vel propter vtrumque seorsim, & distributiuè acceptum. Tunc sic. Vt moueatur propter vtrumque motiuū seorsim, & distributiuè, potius quam propter vtrumque vage dūtaxat, vel requiritur aliquid præter coexistentiam cum vtroque motiuo, vel non? Si requiritur. Ergo voluntas nequit purè omittere propter duo motiua adæquatè. Si non requiritur. Ergo sufficit coexistentia motiuorum cum omissione, vt voluntas moueatur propter vtrumque motiuum distributiuè acceptum. Ergo etiam, dum motiua incomponibilia proponuntur, voluntas, si omittat, omittet propter vtrumque motiuum seorsim acceptum: siquidem in illo casu datur coexistentia cum vtroque motiuo.

35 Si dicas tunc non sufficere coexistentiam, quia motiua non proponuntur vt ponenda aliter, quā seorsim vnum ab alio, & ideo solum posse exercere motionem vagè; tunc sic: quia, licet motiua proponantur vt ponenda non aliter quam diuisim, attamē vtrumque motiuum seorsim proponitur, non solum vt bonum vagè; sed etiam vt bonum determinatè. Hoc est, licet nō proponatur voluntati bona coniunctio vtriusque motiui, quia ea coniunctio repræsentatur, vt impossibilis. Nihilominus nō repræsentatur præcisè vt bonum, quod sit hoc, vel illud motiuum, sed motiuum A. v. g. repræsentatur vt determinatè bonum, & motiuum B. repræsentatur vt determinatè bonum. Ergo, si ex alio capite omissio mouetur ex motiuo ea ratione, qua proponitur: omissio, licet non moueatur ex eo, quod existat coniunctum vtriusque motiui; attamen non mouetur solum ex eo quod existat hoc, vel illud motiuum vagè, sed mouetur determinatè ex motiuo A. & determinatè ex motiuo B. quod est moueri ex vtroque motiuo distributiuè, licet non copulatim. Atqui impossibile est moueri hoc modo ex motiuis incomponibilibus. Ergo ex hoc modo philosophandi aliquid impossibile infertur.

SECT. III.

Refellitur P. Ripalda.

36 P. Ripalda de Ente supernat. disp. 67. & disp. vltima de charit. disserens de hac difficultate ocasione influxus imperij

inefficacis

inefficacis, asserit influxum motiui in omissionem vltra coexistentiam omissionis, & motiui vt propositi, addere veritatem conditionatam de eo quod non esset talis omissio, si tale motiuum non proponeretur. Itaque, propositis duobus motiuis inter se incomponibilibus, v.g. motiuo A, & B. omissionem potius à motiuo A, quam à motiuo B. dependere, dicit coexistentiam omissionis cum motiuo A vt proposito, & quod verum sit. *Si motiuum A non fuisset propositum, non daretur omissio quantumvis proponeretur motiuum B*. Ex eo enim quod hoc verificetur de motiuo A. potius quã de motiuo B. fit formaliter loquendo, quod omissio potius à motiuo A. quam à motiuo B dependens constituatur.

37 Hæc cogitatio cõmuniter displicet: eam satis efficaciter impugnat P. Ribadeneir. tract. de actibus humanis disp. 12. cap. 2. ex quo aliqua in præsenti subijciemus. Ex duplici capite potest impugnari hæc sententia. Primo ex eo quod non sufficiat ad motionem veritas conditionata, nisi fundetur in aliquo de præsenti existente connexo cum illa. Secundo impugnando peculiariter consistere motionem in veritate conditionata assignata à P. Ripald. Igitur ex primo capite prædicta sententia falsa mihi est: nam influxus, qui verè propriè, & absolutè est, siue debet esse, explicat per id, quod non est, sed foret: quod manifeste implicat. Et vt clarius rem percipiamus. Ponanamus Petrum, & Paulum habere proposita duo motiua ad omittendum aliquam actionem: vnum bonum, & alterum malum: in quo casu Petrus omittit propter motiuum A. bonum, & Paulus propter motiuum B. prauum. In hoc casu Petrus operatur bene, & laudabiliter. Paulus verò praue, & peccaminose. Tunc sic. Posito hoc casu Petrus & Paulus in operando non differunt inter se penes id, quod de facto faciunt, & existit in rerum natura, sed solum penes id, quod foret, & facerent. Ergo qui dignus est præmio, & qui dignus supplicio non differunt inter se secundum quod habent, sed secundum quod haberent. At nequit dici quod is, qui dignus est premio de facto, nihil habeat de facto nisi id ipsum quod habet qui peccat. Ergo non est ponendus influxus in ea veritate conditionata.

38 Explicatur vlterius. Nemo est dignus supplicio potius, quam præmio per id, quod solum foret. At, si vera esset sententia Patris Ripalda, Paulus esset dignus supplicio potius, quam Petrus per id, quod solum foret. Ergo sententia Ripaldæ vera non est. Consequentia est legitima, & maior certa alioqui posset admitti merita, & demerita pure conditionate existẽtia, quæ Sem-

pela-

pelagiani tradidere. Minor autem facile probatur. Id habet potius vnus, quam alter, in quo diuersificantur. Sed in casu proposito solum diuersificantur inter se Petrus, & Paulus, in eo quod Petrus non omitteret, si non ei proponeretur motiuum turpe. Id ergo solum habet potius Petrus, quam Paulus, quod foret; non vero quod sit de facto. Ergo præcisse ex eo quod aliquid foret, est Petrus dignus supplitio, potius quam Paulus.

39 Impugnatur secũdo. Possunt Petro proponi ad omittendum sacrum duo motiua, v. g. motiuum A. & motiuum B. ex quibus motiuum A. vehementer inclinet ad eiusmodi omissionem; segniter vero motiuum B. In hoc casu contingere potest quod Petrus moueatur ex motiuo A, quin moueatur ex motiuo B. & verũ nihilominus esset quod, si solitarie proponeretur motiuum B. Petrus moueretur ex eo, quando quidem vsu venit, eum, qui non moueretur ex aliquo motiuo in consortio alterius vehementioris, moueri ex illo, dum solitariê existit. Tunc sic. Ergo iuxta sententiam P. Ripalda, tunc non moueretur Petrus ex motiuo A. Ergo, vel negare tenetur P. Ripalda possibilitatem casus, quem quotidie experimur, vel eius sententia falsitatis conuincitur. Probatur antecedens. Moueri ex aliquo motiuo ad omittendum, iuxta P. Ripalda, dicit veritatem conditionatam de eo, quod non esset omissio, si tale motiuum non proponeretur. At in prædicto casu, tametsi motiuum A. non proponeretur, Petrus omitteret ex motiuo B. Ergo in prædicto casu deficeret quod, iuxta Ripalda, requiritur vt Petrus moueatur ex motiuo A.

40 Confirmatur ratione à priori. Nam eo, quod operetur homo cum vna libertate, minime infertur quod operaretur cũ alia: & ideo Petrus, qui nunc operatur cum allicientia constituta per duplex motiuum, ex eo, quod operetur modo ex vi vnius, & nõ operetur ex vi alterius, minimê infertur quod si constitueretur liber ad omittendum per allicientiam vnius duntaxat ex illis motiuis, operaretur, neque infertur quod non operaretur; quia in alio casu iam diuersa potiretur libertate. Etenim, si ex eo, quod homo moueatur ex hoc motiuo in instanti A. minime infertur mouendũ esse in instanti B, neque ex eo, quod non moueatur, infertur nõ mouendum in alio instanti: cur ex eo, quod Petrus non moueatur ex motiuo B. proposito simul cum motiuo A. inferri debet non mouendum esse si proponeretur seorsim, quando adeo variatur libertas; siquidem in primo instanti constituebatur allicientia per vtrũque motiuum: in secundo vero solum per motiuum misericordiæ.

41 Im-

41 Impugnatur secundo hæc sententia vt aliquis in aliquo suæ libertatis exercitio peccet, requiritur quod prædictum exercitium debeat, & possit absolutè euitare. At in sententia Patris Ripalda homo peccaret in aliquo, respectu cuius non verificaretur hominem debere, & posse absolutè illud euitare. Ergo malè explicatur motio à Patre Ripalda. Maior est certa. Minorem probo propositis duobus motiuis bono, & malo, ad omittendam aliquam actionem. Proponitur v.g. alicui ad omittendum ludum, in quo multum pecuniæ aleæ subijcitur tum retinendas esse pecunias ad elargiendum pauperibus, tum retinendas esse ad turpiter viuendum. In hoc in quam casu, & quod præcipiatur Petro omissio ludi, si motio finis turpis cōsisteret in aggregato propositionis illius omissionis ludi, & veritatis conditionatæ de eo quod, si motiuum turpe non proponeretur, non omitteretur ludus, Petrus peccaret in aliquo, de quo non verificaretur posse, & debere omitti. Ergo. Probo antecedens. Petrus peccaret in eo, quod coniungeret omissionem ludi cum ea veritate conditionali, siue vt strictius loquamur, cum Petrus haberet præceptum omittendi ludum, peccaret in eo quod non coniungeret omissionem ludi cū defectu praui motiui. At qui hanc non coniunctionem non posset & deberet euitare. Ergo peccaret in eo, respectu cuius non haberet obligationem & potestatem euitandi. Minor prob. Homo in prædicto casu non haberet obligationem euitādi omissionem, cum potius ex præcepto teneretur ad illam. Vlterius nec teneretur, nec posset euitare propositionem motiui turpis. Et denique nec teneretur, nec posset absolutè loquendo euitare illam veritatem conditionatam. Ergo absolutè non posset euitare non coniunctionem ludi cum motiuo non malo.

42 Vltima pars antecedentis, videlicet, hominem non teneri & posse in illo casu impedire eam veritatem conditionatam, probatur, Vel teneretur, & posset euitare illam immediatè determinando veritatem conditionatam oppositam, vel determinando aliquam veritatem absolutam connexam cum veritate conditionata opposita: non enim est alius modus impediendi eam veritatem conditionatam. Nullo ex his modis. Ergo absolutè non teneretur, & posset euitare illam veritatem conditionatam. Prima pars minoris facilè probatur. Nam veritates conditionatæ non subijciuntur absolutæ potestati prout præcisse in statu conditionato, sed prout transeunt ad statum absolutum. Ergo hæc veritas conditionata. *Si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus*. Solum cadit

dit sub potestate absolute quando non proposito motiuo turpi habet homo potestatem omittendi libere omissionem ludi. Ergo quando proponitur huiusmodi turpe motiuum non cadit sub absoluta potestate hominis impedire illam veritatem conditionatam, nimirum *si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus.*

43 Iam vero secunda pars illius minoris, videlicet, non posse hominem impedire eam veritatem conditionatam determinando aliquam veritatem absolutam inferentem veritatem oppositam, probatur. Si aliqua esset veritas absoluta inferens veritatē conditionatam oppositam, nimirum. *Etiamsi non proponeretur motiuum turpe, omitteretur ludus*, ratione cuius veritatis absolutæ determinaretur veritas conditionata, iam prædictæ veritates conditionatæ fundarentur in veritatibus absolutis eas inferentibus. Ergo motio vnius motiui, potius quam alterius, vel ē cōuerso, præter libertatem, omissionem, & veritatem conditionatam, diceret eam veritatem absolutam, in qua veritas cōditionata fundaretur. Atqui, iuxta P. Ripalda, prædictus influxus, seu prædicta motio vltra omissionem, & libertatem constitutam per vtriusque motiui propositionem, nullam aliam dicit veritatem absolutam. Ergo potestas impediendi vnam veritatem conditionatam, & determinandi aliā nō cōsistit in potestate determinādi veritatē absolutā impedientem vnam veritatem conditionatam, & determinātem aliam.

44 Impugnatur tertio eadem sententia. Nam ex ea sequeretur hominem non posse, seclusa reuelatione, cognoscere suū peccatum, illudque Ecclesiæ clauibus subijcere, quod non exiguum absurdū deberet reputari. Sequela facile prob. Propositis duobus motiuis iam memoratis ad omittendum ludum, vt aliquis cognoscat se omittere ludum propter motiuum turpe, opus est quod præter propositionem vtriusque motiui, & omissionē ludi, cognoscat illā veritatem pure conditionatam: nimirum. *Si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus*. At veritas contingens pure conditionata, id est, quæ non fundatur in veritate aliqua absoluta connexa cū veritate conditionata, nequit cognosci a creatura seclusa reuelatione, vt est certū. Ergo homo non posset, data tali omissione peccaminosa, eam vt peccaminosā cognoscere seclusa reuelatione. Cōsequentia est legitima, & minor certa. Maior autē facile probatur. Nā, vt homo cognoscat se peccare, quia omittit ludū propter motiuū turpe, non sufficit cognoscere id quod cōponitur cū eo, quod non omittat propter motiuū turpe, sed requiritur cognosci id, in quo omittēs propter turpe motiuū discriminatū ab omittēte

prop-

propter motiuū honestū. At quando aliquis omittit ludū propter motiuū turpe propositis duobus motiuis, vno turpe & altero nō turpi, solum discriminatur ab eo, qui omittit ludum propter motiuum non turpe, in ea veritate purè conditionata, videlicet; *si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus*. Ergo, propositis duobus motiuis iam memoratis ad omittendum ludum: vt aliquis cognoscat se omittere ludum propter motiuum turpe, opus est quod præter propositionem vtriusque motiui, & omissionem ludi, cognoscat illam veritatem purè conditionatam.

SECT. IV.

Specialis repugnantia in pura omissione Dei examinatur.

45 EX pluribus capitibus Deo puram omissionem repugnare contendunt nonnulli AA. Nos vero, tametsi Deo pure omittere repugnans esse existimamus, nihilominus plures rationes, quæ ab alijs allogantur inefficaces reputamus.

46 Primo P. Aldrete de volunt. disp. 14. sect. 2. ex eo probat Deum non posse purè omittere, quia, si purè omitteret, ei deesset aliqua perfectio, consequenterque haberet Deus aliquā perfectionem defectibilem: quod est contra perfectionem diuinā. Antecedens probat: quia, licet in Deo non sit perfectio *velle* mundum potius quam positiue *nolle*; perfectio nihilominus est *positiuè velle vel nolle*: ita vt hæc perfectio determinandi se libere non dicat determinate *positiuè velle*, nec determinatè importet *positiuè nolle*; sed vagè *velle vel nolle*. Quapropter, si pure omitteret, cum ei tunc deesset & *velle* & *nolle*, ei deficeret aliqua perfectio: quod dedecet summam Dei perfectionem.

47 Hæc probatio est inefficax: tum quia (supposito determinationem liberam Dei addere perfectionem supra perfectionem necessariā) docet quod, semel dato esse in Deo formaliter perfectionem vltra perfectionem necessariam, ea perfectio non dicit determinatê *velle*, nec determinate *nolle*; sed vagê *velle vel nolle*. Hoc namque falsum est vt supra vidimus: quia eadem ratione, qua *velle*, determinate acceptum, dicit entitatem, dicere quoque debet perfectionem entitatiuam vt infra dicemus.

48 Probat secundo idem author eandem cōclusionem: Quia repugnat aliquid distinctum à Deo, siue positiuum, siue negatiuum de se existens ab æterno & vbique. Atqui, si Deus pure omitteret, ea carentia de se esset ab æterno. Ergo repugnat

Deo

Deo pure omittere. Consequentia est bona: & maior absque vllo discrimine certa ab hoc authore reputatur. Minor vero efficaciter probatur. Nam omissio, quæ est in tempore, eatenus posset esse in tempore quin foret ab æterno, quatenus Deus posset in tempore cessare à determinatione positiua, quam habuit ab æterno. At qui Deo ob suæ immutabilitatis prædicatum repugnat cessare à suis positiuis determinationibus. Ergo etiam repugnabit quod omissio sit aliquando, & non fuerit ab æterno. Ergo omissio diuina ex se habet quod, si detur, ab æterno.

49 Hæc probatio omnino inefficax est. Nam, si quid probat, non solum probat Deum non posse purè omittere; verum etiã eadem efficacitate conuincit Deum non posse liberè & contingenter omittere; siue hæc omissio sit pura, siue ab aliquo positiuo actu originem ducat. Nam quælibet omissio siue pura, siuè non pura sit, non aliter potest non esse ab æterno, si aliquando existat, nisi quatenus qui omittit, omittat in tẽpore, quin omittat ab æterno. Cum autem Deus nulla ratione posit omittere in tempore, quin omiserit ab æterno: hinc deducitur nullam omissionem diuinam siue puram siue non puram, posse esse in tempore, quin fuerit ab æterno. Ergo de ratione omissionis volitionis diuinæ est quod si semel existat semper existat. Omnes ergo prædicto argumento respondere tenemur.

50 Dico ergo quod cum in mea sententia omissio siuè pura, siue non pura alicuius extremi positiui, nihil sit, ne obiectiuè quidem distinctum ab extremo, quod deficit, sed ipsum extremum, quod deficit, negatiuè acceptum sit omissio: quod quidem non est esse, aut affirmari aliquid, sed potius negari: hinc deducitur non esse contra excellentiam diuinam omissionem actus diuini esse ex se ab æterno: quia hoc non est, propriè & rigorose loquẽdo, aliquid distinctum à Deo esse ex se ab æterno, sed solum est formaliter loquendo quamlibet determinationem diuinam esse post quam semel extitit, absolutè & simpliciter indefectibilem.

51 Probat tertio eandem conclusionem. Nam Deus nõ potest non esse summè laudabilis moraliter in suis liberis determinationibus. At, si Deus purè omitteret aliquem actum, v.g. volitionem mundi, non esset laudabilis in determinatione pure omittendi. Ergo Deus non potest pure omittere aliquem suum actum. Maiorem huius discursus probat prædictus author: quia summa laudabilitas est perfectio sine imperfectione: ac proinde necesse est quod in Deo reperiatur. Secundo quoniam alioquin posset creatura esse

se

ſe laudabilior in genere moris, quam Deus ipſe. Tertio quia ſumma laudabilitas in genere moris pertinet ad ſummam ſanctitatem. Quemadmodum ergo Deus non poteſt non eſſe ſummè Sanctus: ita pariter non poterit non eſſe ſummè laudabilis. Iam vero minor, videlicet quod, ſi Deus purè omitteret, non eſſet laudabilis moraliter: probatur facile: quia ad laudabilitatem moralem requiritur honeſtas formaliter: & ad honeſtatem requiritur indiſpenſabiliter reſpicere formaliter motiuum honeſtum. At pura omiſsio, cum non ſit actus, cum potius dum omittitur, non habetur actus, non poteſt eſſe honeſta formaliter ex obiecto: & conſequenter neque laudabilis moraliter.

52 Huic argumento multum defert P. Aldrete. Ego vero, qui quæſt. 7. huius tract. laudabilitatem moralem, prout communiter intelligitur, à Deo negaui, non poſſum hoc argumento, vt iacet, ad negandam puram omiſsionem moueri. Et ideo alijs rationibus vtendum eſt mihi ad hanc concluſionem ſtabiliendam. His ergo omiſsis probationibus.

53 Probo aliter meam concluſionem primo. Licet creaturæ ob ſuam imperfectionem non repugnet non operari formaliter propter finem, concedamuſque ſaluari in pura omiſſione operari propter finem interpretatiue, & æquiualenter. Nihilominus dedecet ſummam Dei perfectionem non operari formaliter ex aliquo motiuo. Atqui, dum quis purè omittit non operatur formaliter ex aliquo motiuo. Ergo dedecet Deum purè omittere. Conſequentia eſt legitima, & minor certa. Maior probatur. In eo diſtinguitur qui ratione gaudet à brutis ratione carentibus, quod qui ratione gaudet, operatur ex motiuo; ſecus autem bruta, quæ ratione carent. At qui ſpectat ad perfectiſsimum rationale, gaudenſque perfectiſsima ratione quod in eo, in quo à brutis diſcernitur, perfectiſsimo modo diſcernatur. Ergo ſpectat ad perfectionem Diuinam quod omnino perfectè, & formaliter operetur ex aliquo motiuo. Ergo dedecet perfectionem Dei non operari formaliter, & ſimpliciter ex aliquo motiuo.

54 Secundo probatur eadem concluſio. Nam ex terminis videtur repugnans exercere Deum ſuam libertatem non adeo perfectè, ac ſuam libertatem poteſt exercere creatura. At ſi Deus purè omitteret, exerceret ſuam libertatem non adeo perfectè, realiter, & ſimpliciter loquendo, ac poſſet exercere creatura. Ergo repugnat Deo purè omittere. Conſequentia eſt

bona, & minor videtur certa: quia cum *purè omittere* nihil sit, nullam penitus dicit perfectionem: imò neque ipsum pure omittere est physice bonum: quia in se physice nihil est: & quod physice non est, non est physice bonum. Creatura vero potest exercere suam libertatem per aliquem actum physice, & entitatiue bonum. Ergo Deus, dum pure omitteret, exerceret suam libertatem non adeo bene, ac creatura suam posset libertatem exercerere. Iam vero maior, ex qua descendit probatio, videtur etiam constare ex apprehensione terminorum. Quid enim magis iuxta maiestatem, & perfectionem Diuinam: quam non exercere suam libertatem exercitio non adeo perfecto, ac esse potest exercitium libertatis creatæ? Vel quid magis dedecens Deum, quam exercere suam libertatem exercitio nullam prorsus dicente perfectionem, aut entitatem? Sufficiant hæ probationes pro conclusione iam aliunde, tam de Deo, quam de creaturis rationalibus vniuersaliter probata.

SECT. V.

Soluuntur obiectiones.

55 OBijcit primo Illustrissimus Godoy authoritatem D. Thomæ tum in hac quæst. 3. vbi erga obiectum secundarium voluntatis Diuinæ nullum actum necessarium agnoscit, sed omnem necessitatem excludit. Ergo adstruere esse necessitatem ad complexum futuritionis, & non futuritionis deuisiuê acceptum positiue volendum menti D. Thomæ aduersatur. Tum ex eodem Doctore Angelico in præsenti articulo in solutione secundi argumenti illis verbis. *Et tamen ad opposita se habet in quantum velle potest hoc esse, vel non esse: sicut & nos non peccando possumus velle sedere, & non velle sedere.* At qui (argumentatur prædictus author) nos possumus non velle sedere per omnimodam negationem actus, vt modo supponimus. Ergo voluntas Dei potest non velle futuritionem rerum absque actu positiuo per omnimodam suspensionem actus.

56 Ad primum respondeo: extremum necessarium necess-

neceſsitate non determinata, ſed vaga inter ipſum, & eius oppoſitum, non appellari extremum abſolute neceſſarium; ſed abſolute appellari, & eſſe contingens: modo quo quælibet creatura abſolute & ſimpliciter contingens eſt, tametſi detur reſpectu illius neceſsitas vaga inter eam & eius contradictorium. Hac ratione loquitur D. Thoma, prædicto loco: nam excludit circa obiectum ſecundarium quemlibet actum neceſſarium: hoc eſt neceſſarium abſolutè loquendo: non vero neceſſarium ſecundum quid: ideſt neceſsitate vaga, quæ verſetur inter duos actus oppoſitos.

57 Ad ſecundum: reſpondeo D. Thomam docere prædicto loco Deum poſſe omittere ſuum actum adeo vere, ac creatura. Cæterum D. Thomam ita conferre libertatem Diuinam cũ libertate humana, vt omnino eadem ratione, qua creatura poteſt omittere, poſsit & Deus, abſque fundamento dicitur: cum intentum D. Thomæ in prædicto loco ſolum ſit adſtruere in Deo libertatem. Præter quam quod cum D. Thomas aperte non docuerit poſſe creaturam pure omittere, ab hoc etiam in hoc loco præſcindit: ſolumque contendit Deum poſſe abſtinere à voluntate, quam actu habet: quando quidem id creatura etiam poteſt libertatis iure. A modo autem, quo hæc libertas exerceri debeat, omnino in prædicto loco præſcindit.

58 Obijciunt ſecundo Illuſtriſsimus Godoy, & Gonet, & eſt potiſsima ratio ſuæ concluſionis. Nulla imperfectio ſequitur in Deo ex eo quod pure omittat aliquem actum ſuæ voluntatis, v. g. decretum alterius mundi. Ergo poteſt pure omittere tale decretum. Antecedens probatur. Ex pura omiſsione ſolum ſequitur defectus terminationis liberæ circa mundum. At talis terminatio nullam dicit perfectionem. Ergo defectus terminationis liberæ circa mundum non eſt defectus alicuius perfectionis: & conſequenter nulla erit imperfectio. Conſequentia videtur legitima, & maior certa. Minor vero videtur etiam certa: ſiquidem etiam apud nos actus diuini contingentes vt tales perfectionem nullam ſupra perfectionem neceſſariam ſuperaddunt: cuius defectus ſit ſimpliciter imperfectio.

59 Si ſtaremus doctrinæ P. Aldrete facile poſſet reſponderi actum contingentem, v. g. volitionem mundi addere perfectionem ſupra perfectionem actus neceſſarij: quæ perfectio conſiſteret in volitione, vel nolitione mundi vage acceptis. Quo fiet tũ talem perfectionem non eſſe defectibilem juxta ſuam ſententiam,

cum iuxta illam, licet possit deficere volitio determinatè acce-pta, non tamen quod existat, vel volitio, vel nolitio mundi: tum etiam fieret quod, si Deus purè omitteret amorem mundi, iam illi deesset aliqua perfectio: nempè velle, vel nolle mundum: consequenterque iuxta hanc doctrinam satis apparet qua ratione pura omissio imperfectionem in Deo contineret. Verum, nec doctrina P. Aldrete mihi vera est, nec licet vera foret, præfati argumenti solutio huic peculiari opinandi modo deberet adstringi.

60 Respondeo ergo non ex eo præcisè argui imperfectionem in Deo, quia Deo deficeret aliqua terminatio libera; sed ex eo quod deficere Deo terminationem liberam circa aliquod obiectum determinatum opponitur perfectioni diuinæ; tametsi ea terminatio perfectionem formaliter non importet. Explicatur hoc exemplo Scientiæ contingentis. Etiam iuxta Godoy, & Gonet, & alios Thomistas: terminatio contingens Scientiæ Diuinæ circa existentiam mundi perfectionem formaliter non importat. Et nihilominus, si Deus careret affirmatione, & negatione mundi, imperfectus foret: non quia terminatio contingens Diuinæ Scientiæ siue affirmatiua, siue negatiua perfectionem formaliter importet; sed quia perfectio Diuina ex se habet Deum nullam veritatem posse ignorare.

61 Hac eadem ratione respondeo: ad rationem perfectissimi liberi rationalis spectare non determinari, nisi perfectè, & simpliciter voluntariè: se determinando absolutè, & simpliciter ex aliquo motiuo: quia aliter se determinare est contra rationem perfectissimi rationalis. Quapropter ad argumentum propositum: nego primum antecedens. Ad eius probationem: distinguo maiorem ex omissione libera solum infertur defectus terminationis liberæ: sequela formali: idest, solum dicit formaliter non esse terminationem liberam: concedo: sequela illatiua: nego maiorem: quia illatiuè dicit talis defectus Deum non esse perfectè liberum, & rationalem. Et deinde, concessa minori: distinguo consequens. Ergo defectus terminationis liberæ non est formaliter defectus alicuius perfectionis Diuinæ: omitto: non est illatiuè defectus alicuius diuinæ perfectionis: nego consequentiam: nam defectus terminationis liberæ arguit in Deo defectum perfectissimæ libertatis; necnon defectum esse nedi perfectissimum agens rationale.

62 Ob.

62 Ob. tertio idem Illustrissimus Godoy. Complexum constans ex futuritione & carentia futuritionis rerum, & si necessarium sit acceptum diuisiuè, quatenus necessarium est rem esse, vel non esse; non tamen habet bonitatem necessariam. Ergo voluntas Dei non est necessitata ad illud amandum, vagê aut diuisiuê. Consequentia est (apud hunc authorem) euidens: quia solum ad necessarium bonum potest voluntas Dei necessario ferri. Antecedens autem in hunc modum ostenditur. Sola vna pars prædicti complexi est capax bonitatis, videlicet futuritio rerum. Atqui futuritio rerum necessaria non est, & consequenter nec necessario bona. Ergo tale complexum bonitatem necessariam non habet. Consequentia tenet. Minor est certa, & maior probatur. Negatio futuritionis non est bona; sed potius bonitatis carentia. Ergo sola vna pars huius complexi est capax bonitatis.

63 Pro responsione huius argumenti: præmittendum est dupliciter explicari ab authoribus tendentiam positiuam diuinæ voluntatis circa defectum rerum. Aliqui enim asserunt Deum positiuè velle defectum rerum: putant enim defectum rerum esse aliquid obiectiuè negatiuum potens terminare volitionem diuinam: ita vt velle Deum ne existat alter mundus non sit actus habens præcisè pro obiecto existentiam alterius mundi: circa quam versetur recessiuo modo. Sed potius habeat pro obiecto defectum formalem alterius mundi: circa quem defectum versetur voluntas diuina positiuo modo ex parte affectus; tametsi obiectum sit aliquid negatiuum. Alij vero (quod mihi verius est) existimant nihil esse ex parte obiecti negatiuum. Sed voluntatem tendere in existentiam mundi v.g. negatiuo modo, & per recessum: ita vt voluntas nunquam velit aliquem formalem defectum tenentem se ex parte obiecti, sed nolit ipsam existentiam: ita vt actus non quidem formaliter accedat ad defectum; sed recedat formaliter affectiue ab existentia: quia, iuxta hanc sententiam, nihil est, ne obiectiuè quidem in intellectu purè negatiuum, quod sit formale exclusiuum positiuæ existentiæ: quia hæc sententia huiusmodi formalia exclusiua non agnoscit.

64 Iuxta primum modum explicandi tendentiam diuinæ voluntatis circa defectum rerum, dicendum est: formalem defectum futuritionis alicuius rei habere bonitatem aliquam relatiuam, & conuenientiæ, quatenus prædicta negatio potest a Deo iudicari conueniens ad aliquem finem: alioquin non posset terminare volitionem diuinam: cuius oppositum supponit prima explica-

tio iuxta quam loquimur in præsenti. Hoc supposito: & huic doctrinæ insistendo.

65 Respondeo prædicto argumento negando primum antecedens: vel illud distinguendo maioris claritatis gratia. Prædictum complexum non habet bonitatem necessariam determinatè: concedo: necessariam vagè: nego antecedens. Nam, cum vtrumque extremum seorsim acceptum bonum sit aliquo genere bonitatis: & hoc illi conueniat ab intrinseco: hinc fit, ea ipsa ratione, qua necessarium est vagè & diuisiuè complexum, vagè & diuisiue necessariam debere esse eius bonitatem. Ad antecedentis probationem: nego maiorem: nam nō solū futuritio; verū & defectus futuritionis est capax bonitatis: non quidem bonitatis consistētis in integritate positiua prædicatorum: sed bonitatis relatiuæ consistentis in conuenientia & vtilitate ad aliquem finem à Deo honeste expetibilem. Iuxta hanc igitur doctrinam dicendum est Deum non posse excludere existentiam rei nisi amando eius defectum propter aliquod rectum motiuum, quod Deus sibi præfigere debeat.

66 Respondeo secundo iuxta aliam explicationem de voluntate Dei erga defectum rerum: quæ quidem voluntas non tendat per accessum in defectum, sed per recessum versetur circa existentiam positiuam, quæ excludenda est. Iuxta hanc ergo doctrinam respondendum est futuritionem mundi v. g. habere necessario vage bonitatem, vel malitiam; qua propter necessitatus erit vagè Deus ad volendam, vel nolendam talem futuritionem. Quam obrem, tametsi concedamus non esse necessariam bonitatem in aliquo complexo: & similiter concedamus Deum non teneri amare diuisiuè tale complexum. Nihilominus non inde infertur Deum posse pure omittere: quia ad non purè omittendum non requiritur necessario amare, vel futuritionem, vel defectum futuritionis; sed solum requiritur. Vel amare, vel auersari futuritionem mundi. Vt igitur Deus ad hoc sit necessitatus, non requiritur quod detur aliqua bonitas necessaria; sed quod sit necessitas bonitatis, vel malitiæ futuritionis. Si tamen velis dicere futuritionem esse bonam necessario vagê: necessitate vagante inter bonitatem & malitiam, verê enuntiabis, sed non admodum vsitato modo loqueris.

67 Obijciunt quarto alij RR. difficilius. Nullus est actus diuinus liber, quem Deus reflexê velle non posit, & impe-

impera... per alium actum virtualiter distinctum ab illo. Ergo, vel concedendum est dari actu processum infinitum actuum imperantium, vel sistendum est in aliquo, cuius imperium reflexum Deus purè omittat; nam, si imperium reflexum actus A. v. g. Deus non purè omittat. Ergo excludet tale imperium per aliquem actum positiuum distinctum ab actu A. directo. Rursus: cum hic idem actus excludens imperium actus A. possit per alium actum imperari: reddit eadem difficultas: quia vel hic actus imperatur, vel non. Si imperatur, & hoc imperium etiam imperatur, & sic de reliquis, abimus in infinitum. Si perveniatur ad aliquem actum, qui non imperetur. Ergo eius imperium purè omittitur: nam, si eius imperium per aliud excluderetur, iterum de hoc rediret difficultas. Ergo, vel terminandus est hic progressus in aliquo actu, cuius imperium purè omittatur, vel admittendus est progressus in infinitum actuum, qui ab alijs imperentur.

68 Si dicas cum Aldrete, & cum alijs RR. perveniendum esse ad aliquem actum, qui essentialiter habeat imperari non posse: restat difficultas, quam supra expendimus: videlicet, qua ratione prædictus actus possit esse ab intrinseco imperabilis? Nam, si ob aliquam rationem excluderet imperium sui, maximè quatenus esset talis actus voluntas efficax de defectu sui imperij. Hoc autem videtur repugnare. Nam, si esset talis voluntas, ex vna parte esset ab intrinseco in imperabilis: siquidem voluntas efficax Dei ab intrinseco habet esse infrustrabilem; cumque imperari de facto talem voluntatem esset frustrari voluntatem efficacem de defectu imperij: idcirco voluntas diuina efficax de eo quod ipsa non imperetur, esset ab intrinseco in imperabilis. Ex alia parte, cum Deus id duntaxat decernat, quod contingens est; secus vero quod necessarium: quandoquidem ex terminis ipsis imprudens appareat decretum de rebus necessarijs v. g. de eo quod lapis non sit homo: etiam infertur tale decretum esse ex se imperabile: nam, nisi capax esset imperij, Deus minime decerneret ne imperaretur. Ergo ex eo quod sit voluntas efficax de non imperio infertur, & esse, & non esse imperabilem talem actum. Ergo implicat aliquem actum diuinum decernere de se ipso ne imperetur.

69 Vlterius: si hoc decretum non excludat imperium sui quatenus sit nolitio efficax de tali imperio, non facile apparet vnde illi repugnantia imperij prouenire possit. Nam nolle

le efficaciter alios actus à se distinctos imperari, minimè opponitur cum eo quod ipse imperetur. Ergo non est ratio, quare ab intrinseco sit inimperabilis. Dicere autem hunc actum non loquentem de se ipso decernere nullum actum imperabilem imperari: exindeque colligi ipsum esse ab intrinseco inimperabilem; siquidem non includitur inter actus imperabiles, de quibus loquitur tale decretum: Hoc, inquam, est petere principium. Nam supponit hæc responsio hunc actum non decernentem de se ipso, decernere de omni actu imperabili, & consequenter videtur supponere id ipsum, de quo dubitatur: nimirum, an hic actus possit esse ab intrinseco inimperabilis: siuè (quod in idem recidit) collectionem omnium actuum imperabilium distingui adæquatè ab hoc actu.

70 Versaui hoc idem argumentum quæst. 1. huius tract. Ibique doctrinam tradidi, quam hic breuiter repetam. Dico ergo perveniendum esse ad aliquem actum ab intrinseco inimperabilem: non quia detur aliquis actus voluntatis diuinæ, qui decernat de se ipso non imperari: hoc enim implicat propter rationem iam datam: nec quia absolutè supponamus vt principium per se notum Deum posse decernere nullum actum imperabilem imperari. Sed quia Deus potest de aliquo actu imperabili decernere non imperari: ita vt hoc decernat Deus, non ex motiuo particulari, duntaxat respiciente illum actum; sed ex motiuo magis vniuersali: hoc est, vel ex motiuo omnino vniuersali opposito cuilibet imperio: vel ex motiuo minus vniversali, opposito tamen omni imperio, præter imperium illorum actuum, quos imperat Deus de facto. Et modo, quo detestatio peccati singularis sub motiuo communi, est virtualiter detestatio omnium: ita decretum de carentia alicuius imperij sub communi motiuo, erit etiam virtualiter decretum de nullo imperio iuxta proportionem motiui, formaliterque incompossibile cum imperio reflexo sui ipsius. Videantur quæ diximus quæst. 1. sect. 2.

(.:.)

SECT.

SECT. VI.

Alia argumenta dissoluuntur.

71 P. Sebastianus Izquierdo secundo tomo de Deo vno tract. 10. disp. 30. quæst. 6. & 7. multis contendit de ratione agẽtis liberi esse posse pure omittere: & pro mira ingenij sui fœcunditate plurimis argumentis id euincere tentat. Ad duo capita reuocari possunt. Nam primo contendit puram omissionem liberam possibilem esse. Secundo totis ingenij viribus eo incumbit, vt probet in conceptu veræ libertatis involui potestatem ad purè omittendum. Quoniam autem nos in hac quæstione via è regione opposita incedimus: nam existimamus nulli agenti libero puram omissionem possibilem esse: idcirco omnibus suis argumentis satisfacere tenemur, vt nostræ conclusionis veritas ab omnibus quæ opponi possunt maneat vindicata.

72 Primo sic arguit. Potest dari potestas ad amandum, & non amandum, quæ dicitur libertas contradictionis, quin detur libertas ad amorem & alium actum positiuum amori oppositum, que appellatur libertas contrarietatis. Ergo potest dari pura omissio libera: siquidem potestas libera ad non amandum, quæ non sit potestas ad alium actum positiuum amori oppositum, est potestas libera ad purè omittendum. Antecedens probatur. Hic actus positiuus oppositus amori obiecti A. v. g. vel tenderet in aliud obiectũ distinctum ab obiecto A. vel in ipsum obiectum A. modo opposito quo tendit amor, nimirum odio habendo obiectum A. siue nolẽdo illud. Quocumque ex his modis excogitetur actus positiuus oppositus amori obiecti A. potest intelligi libertas ad amorem & nõ amorem, quin intelligatur libertas ad amorem & ad actum positiuum amori oppositum. Ergo absolute potest intelligi libertas contradictionis ad amandum, quin intelligatur libertas contrarietatis. Consequentia est bona, & maior certa. Minor probatur per partes.

73 Inprimis quod libertas ad amandum, & non amandũ non dicat libertatem ad amorem obiecti A. & ad actum positiuum tendentem in aliud obiectum distinctum ab obiecto A. probatur. Libertas ad amandum & non amandum obiectum A. non inuoluit propositionem alterius obiecti distincti ab obiecto A. siquidem liber-

bertas ad amandum obiectum A. sufficienter constituitur per cognitionem illius, quod in obiecto A. alicit ad amorem, & cognitionem illius, quod in obiecto A. retrahit ab eius amore: quin opus sit cognoscere quidquam aliud. At potestas ad tendendum in obiectum distinctum ab A. constituitur per cognitionem eiusmodi obiecti distincti. Ergo libertas ad amandum obiectum non includit potestatem tendendi in aliud obiectum distinctum ab A. Hoc argumento refelli P. Suarez & alios asserentes libertatem ad amandum involuere potestatē amandi reflexê carentiā amoris directi obiecti A. siue quod perinde est, potestatem reflexê nolendi amorem obiecti A.

74 Deinde quod libertas ad amandum & non amandum obiectum A. non dicat potestatem odio habendi obiectum A. sic probat Izquierdo contra Ouiedo & alios RR. vt voluntas sit libera ad amandum & non amandum obiectum, opus non est quod in obiecto, vel in eius amore appareat aliqua ratio mali inclinans ad odium oppositum, sed sufficit quod obiecti bonitas appareat finita & limitata: limitatione quidem valente ab amore retrahere, licet inclinare non valeat ad odium oppositum, eo quod malitia nō est. Ergo vt voluntas sit libera ad amorem, necesse non est quod simul sit libera ad odium.

75 Confirmatur, seu potius traditur ratio à priori. Longe minor vis requiritur citra omne dubium (inquit prædictus author) ex parte obiecti & cognitionis eius, vt voluntas retrahatur ab eius amore, & illum omittat, quam vt inducatur ad eius oppositum odium, & illud eliciat. Ergo fieri poterit vt vis sufficiens ex parte obiecti, & cognitionis eius pro reddenda libera voluntate libertate contradictionis ad ipsum obiectum amandum, & non amandum sufficiens non sit pro reddenda ea libera libertate contrarietatis ad ipsum obiectum amandum, & odio habendum.

76 Confirmatur iterum. Certissimum est Deum esse liberum ad dandam vel non dandam existētiam creaturæ, quæ est libertas contradictionis. Sed valde dubitabile est an Deus sit liber libertate contrarietatis ad efficaciter volendam vel nolendam positiue existentiam ipsam: quia vt res non existat non videtur requiri adesse voluntatem positiuam non existentiæ; sed solum deesse positiuā voluntatem existētiæ. Ergo minus requiritur ad primam, quam ad secundam voluntatem. Nam, si idem penitus esset requisitum non certius esset vnum, quam aliud.

77 Nego

77 Nego assumptum argumenti: videlicet posse dari libertatem contradictionis à libertate contrarietatis diuisam. Ad probationem concessa maiori: & omissa minori quoad primam partem, nego absolutè quoad secundam. Ad huius secundæ partis probationē, quæ continetur num. 73. respondeo negando antecedens. Nam non aliter intellectus proponit rationem retrahentē, nisi quatenus ostendit aliquam rationem mali in obiecto: vel quia ipsa met finitudo bonitatis est aliqua ratio mali: vel quia, quantumvis bonitas vt finita proponatur, si tamen proponatur sine ad mixtione mali, rapiet necessario voluntatem: quia voluntas necessario fertur in bonum, dum nulla mali ratione deturpatur.

78 Ad primam confirmationem: nego antecedens: nec video qua ratione facile posit probari, quia retrahere ab amore idem est formalissime ac ostendere rationem, ob quam possit voluntas non prosequi obiectum, seu non velle quod detur. At qui ratio sufficiens vt homo non vellit, etiam ostendit motiuum vt positiuè nolit dari obiectum. Ergo sufficiens ratio ad retrahendū, pariter sufficiens est ad nolendum positiue. Perperam ergo P. Izquierdo incunctanter affirmat esse citra omne dubium minorem vim requiri ex parte obiecti, & eius cognitionis, ad retrahendum ab amore obiecti, quam vt inducatur voluntas ad illud odio habēdū: dū sub nomine odij nihil aliud intelligatur, quam nolitio obiecti ob motiuum propositum per cognitionem retrahentem.

79 Ad secundam cōfirmationē: respondeo: cōcedēdo antecedens, & negando consequentiam. Nā licet cōceptus libertatis contradictionis, & libertatis contrarietatis explicatus duabus expressionibus, idem realiter & virtualiter sit absque vlla prorsus distinctione obiectiua; nihilominus potest esse euidens sub vna expressione, & anceps dubitabilisque sub altera. Sicuti certissimum est nos durare, in quo tamen consistat duratio, valde obscurum, prolixæque disputationi obnoxium. Ita pariter certissimum est Deum esse liberum ad creandum & non creandum mundum. Quid autem importet conceptus prædictæ libertatis potest esse valde obscurum absque vlla obiectiua distinctione inter libertatem, & id, in quo libertatem consistere diximus.

80 Permisi in responsione huius argumenti libertatem ad amandum & non amandum obiectum A. non inuoluere propositionem alterius obiecti distincti ab A. Hoc inquam permisi, & nō planè concessi: quia in sententia probabilissima asserente omnem amorem obiecti alicuius, esse etiam sui ipsius amorem, reflexum di-

ceu-

cendum est libertatem ad amandum obiectum A. includere cognitionem aliquam de amore obiecti A. Quam ob rem non est omnino certum libertatem ad amorem obiecti A non inuoluere propositionem alicuius distincti ab obiecto A. verum de hoc alias magis ex professo disputabimus.

81 Secundo arguit P. Izquierdo contendens non solum possibilem esse puram omissionem, verum in conceptu libertatis inuolui potestatem ad puram omissionem liberam. Quam ob rem iuxta hunc authorem de conceptu cuiuslibet agentis liberi erit potestas ad puré omittendum. Sic igitur efformatur probatio. Potestas immediata ad omittendum dicit potestatem ad purê omittendum. Sed omnis libertas ad amandum & non amandum v.g. dicit potestatem immediatam ad aliquam omissionem. Ergo omnis libertas ad amandum & non amandum dicit potẽstatẽ ad purẽ omittendum. Consequentia est legitima, & maior videtur certa. Nam potestas immediata ad omittendum est, potestas se exercendi immediate in omittendo, quin omissio sit libera in aliquo actu positiuo, à quo ocasionem ducat vel originem. Sed potestas ad immediatẽ omittendum, quin præsupponatur aliquid, in quo fundetur omissio, est potestas ad pure omittendum: nam sub nomine puræ omissionis intelligimus omissionem, quæ à nullo actu positiuo deriuetur. Ergo potestas immediata ad omittendum dicit potestatem ad purẽ omittendum.

82 Probatur iam minor primi syllogismi: ad quam reuocatur tota difficultas: nimirum. Omnis libertas ad amandum & nõ amandum dicit potestatem immediatam ad aliquam omissionem. Nunquam datur vera libertas, ad aliquod extremũ, v.g. ad A. quin vel detur immediata libertas ad ipsum A. vel ad aliud extremũ antecedens ad A. Ergo absolutê nunquam datur vera libertas ad aliquod extremum, quin detur libertas aliqua immediata siue ad ipsum extremum, siue ad aliud. Hoc supposito. Sic conficitur argumentum. Omnis libertas immediata ad extremum positiuum dicit etiam libertatem immediatam ad eius omissionem. Sed omnis vera libertas inuoluit libertatem immediatam ad aliquod extremum positiuum. Ergo omnis libertas dicit libertatem & potestatem immediatam ad omissionem alicuius extremi positiui. Consequentia est bona, & minor certa vt ostendimus. Probatur ergo maior, in qua stat difficultas videlicet omnis libertas immediata ad aliquod extremum positiuum v.g. ad amorem dicit etiam libertatem immediatam ad eius omissionem.

83 Primo:

83 Primo: quia libertas immediata dicit potestatem immediatam ad duo cõtradictoria. Ergo libertas immediatè ad amorem dicit potestatem immediatam, tum ad amorem, tum ad eius cõtradictorium, nempe carentiam amoris. Sed potestas immediata ad vnum extremum coniuncta cum potestate immediata ad eius omissionem est potestas immediatè libera. Ergo omnis libertas immediata ad aliquod extremum positiuum v.g. ad amorem dicit etiã libertatem immediatam ad eius omissionem.

84 Secundo. Si voluntas proximè potens ad amorem, nõ esset etiam proximè potens ad omissionem eius, eo ipso esset proxime necessitata ad talem amorem. Sed, si esset proxime necessitata ad amorem, non esset proximè libera ad amorem. Ergo implicat voluntatem esse proxime liberam ad amorem, & coniungere hæc duo esse proximè potentem ad amorem, & non esse proximè potentem ad omissionem amoris. Atqui, dũ est proximè libera ad amorem, est proximè potens ad amorem. Ergo nequit dum ita est libera, non esse proximè potens ad omissionem amoris. Probatur maior, in qua est dificultas. Ea ratione, qua datur impotentia ad vnũ contradictorium, datur necessitas ad alterum ergo, si voluntas est immediatê impotens ad omittendum, erit immediatê necessitata ad amandum.

85 Tertio. Si voluntas non aliter quam medio amore posset causare carentiam odij, & consequenter carentiam non aliter quam medio odio: potentia immediata ad carendum odio, per amorem, & potentia immediata carendi amore, per odium constitueretur. Tunc sic Ergo voluntas, dum elicit amorem, non dicit illum liberê aut mediate, aut immediatè. Eliciet ergo omnino necessario. Non quidem liberé immediatè; quia non datur libertas immediata ad amorem, dum non datur potestas immediata ad eius omissionem: quæ potestas non datur in tali casu. Nõ autem eliciet liberè mediatè: quia non oritur amor ex aliquo alio libero voluntatis actu. Ergo nulla ratione erit amor liber in tali casu.

86 Respondeo concedendo maiorem, & negando minorem primi syllogismi, qui continetur num. 81. Ad eius probationẽ concedo omnem libertatem inuoluere aliquam libertatem immediatam: quam ob rem concedo primum enthymema propositum numero 82 initio. Deinde nego maiorem sequentis syllogismi. Nam vt aliquod agens rationale sit immediatè liberum ad amandum, solum requiritur quod possit immediate amare, & quod possit oppositum huius quod est *immediate amare*. Cum autem contradictoriũ

huius

huius conceptus *immediatè amare* non sit *immediate non amare*, sed sit *non immediate amare*: hinc oritur ad libertatem immediatam ad amandum non requiri potestatem immediatam ad absolutè non amandum; sed solum potestatem immediatam ad exercitium aliquod excludens hoc quod est immediate amare: quod quidem sufficienter saluatur in odio, quin opus sit amare immediatè. Ex qua doctrina ad singulas probationes seorsim respondeo.

87 Ad primam nego maiorem. Nam libertas immediata non dicit potestatem immediatam ad duo contradictoria: sed potestatem immediatam ad vnum, & potestatem ad non se exercendum immediate in eo; qui conceptus saluatur sine potestate immediata ad alterum. Vel, si mauis, poteris maioris claritatis gratia distinguere maiorem. Libertas immediata adæquatê dicit potestatem immediatam ad duo contradictoria: concedo: libertas, quæ non est immediata adæquatè; sed inadæquatê: nego maiorem. Ex conceptu autem libertatis vt sic, non infertur libertas immediata adæquate, sed solum potestas immediata ad vnum, quæ potestas sit libera, & non necessaria: id circo non vrget probatio adducta.

88 Ad secundam probationem: nego maiorem: nam posse immediate vnum, & non posse immediate oppositum non est esse necessitatum ad primum. Ad huius maioris probationem distinguo antecedens. Ea ratione, qua est impotentia ad vnum extremum est, necessitas ad eius contradictorium: sumpta impotentia positiuê, concedo: sumpta præcisiue nego antecedens. Et distinguo consequens. Ergo, si voluntas est immediate impotens ad non amandum impotentia positiua, est necessitata ad amandum: concedo: si sit impotens impotentia precissiua: nego consequentiam.

89 Explicatur hæc distinctio. Hic terminus *impotentia immediata ad amandum* dupliciter intelligi potest. Primo: ita vt solum negetur *potentia immediata ad amandum*, vel, quod idem est, affirmetur carentia potestatis immediatæ. Secundo modo potest intelligi: ita vt non solum affirmetur defectus potestatis immediatæ verum etiam affirmetur impotẽtia absoluta ad amandũ, & insuper affirmetur hanc impotentiam esse immediatam respectu non amores. Si in hoc secundo sensu accipiatur impotentia, verum est ex impotentia immediata ad non amandum inferri necessitatem immediatam amandi; secus vero si impotentia in primo sensu vsurpetur. Cum igitur ex defectu potestatis immediatæ ad non amandum, non inferatur absoluta impotentia ad non amandum præcedens

tiens immediatè ad non amorem; sed solum inferatur non esse potestatem immediatè præcedentem ad non amorem: hinc deducitur ex defectu potestatis immediatæ ad vnum contradictoriorum minime inferri necessitatem ad aliud absolute loquendo, sed solum necessitatem de eo quod alterum contradictorium non existat immediate; tametsi ex impotentia absoluta precedenti immediatè ad non amorem inferatur necessitas immediata ad amorem.

90 Huius argumenti fallacia manifeste apparet in eo, qui haberet potestatem immediatam ad duos actus imperantes oppositos; non tamen haberet libertatem immediatam ad ipsos actus imperatos. In hoc, inquam, casu hic homo non haberet potentiã immediatam ad actum imperatum: & tamen non esset necessitatus ad carentiam absolutam actus imperati: quia, licet non haberet potestatem immediatam, & consequenter haberet carentiam potestatis immediatæ ad actum imperatum; non tamen haberet immediatam impotentiam absolute talem. Pari ergo ratione sentiendum est in nostro casu.

91 Ad tertiam probationem: respondeo: concedendo antecedens, & negando consequentiam. quia tunc eliciet amorem libere immediate. Neque obstat tunc voluntatem non habere potestatem immediatam omittendi: quia libertas immediata ad amorẽ: non dicit potestatem immediatam ad vtrumque extremum, sed potestatem immediatam ad amorem, quæ potestas sit absolute libera ad carendum amore. Secundo potest responderi iuxta doctrinam iam dictam: concesso antecedẽte distinguendo consequens, quoad primam partem. Ergo voluntas non eliciet amorem libere immediate: ly *immediate* appellando supra vtrumque extremum libertatis, concedo: appellando solum supra amorem: nego consequentiam.

92 Tertio arguit P. Izquierdo. Quando voluntas est proxime libera ad amorem, & odium, vel potentia proxima, quam habet ad amorem, est compatibilis cum omissione amoris, vel non est compatibilis? Si non est compatibilis. Ergo voluntas per illam est necessitata ad amorem, atque adeo non libera ad amorem & odium. Si est compatibilis. Ergo voluntas per illam proxime est libera ad amorem & omissionem amoris libertate contradictionis: pariterque ob idem argumentum per potentiam proximam ad odium erit libera libertate contradictionis ad odium & omissionem odij. Hæc vltima consequentia probatur: Quia voluntatem omittere non est aliud quam coniungi cum omis-

sione

sione. Si ergo tota potestas immediata ad amorem est coniungibilis cum carentia amoris, erit potestas immediata omittendi: tum etiam: quia quam libertatem habet voluntas ad amorem, quando non est simul libera & ad odiũ eandem habet, quãdo etiam ad odiũ libera est. Sed libertas, quam habet in primo casu est libertas contradictionis & immediata, ergo & quam habet in secundo casu.

93 Respondeo potentiam proximam ad amorem esse cõiungibilem cum omissione amoris: non quidem se sola; sed vt existẽtem simul cum odio. Ex qua coniungibilitate minime infertur potestas immediata omittendi. Nam, licet omittere sit coniungi cum omissione: immediatè omittere non est coniungi vtcumque; sed cõiungi independenter ab alio exercitio positiuo opposito amori. Ad id, quod secundo loco adducitur, videlicet, eamdem libertatẽ ad omittendum habere voluntatem dum habet potestatem ad actum odij, ac quando non habet, negandum est suppositum: videlicet voluntatem habere potestatem ad omittendum amorem, quando non adest potestas ad odium, vel ad alium actum positiuũ amori oppositum. Etenim, cum in nostra sententia nulla alia ratione cognitio retrahens ab amore, ab eo retrahat, nisi quatenus allicit ad odium, siue nolitionem, hinc fit implicare libertatem ad amorem non conditatam per potestatem ad odium, vel ad alium actum amori oppositum.

94 Quarto arguit idem author contendens saltem in agẽtibus liberis creatis possibilem esse puram omissionem. Nam post quam voluntas creata habet cætera cuncta requisita ad amandum & non amandum, Deus potest illi præparare suum concursum ad solũ actum amoris, quin præparet ad vllum aliũ actum. At, præparato concursu hac ratione, voluntas poterit amare & non amare, quin possit aliquem actum positiuum amori oppositum elicere. Ergo possibile est dari in agenti libero creato potestatem ad puram liberam omissionem.

95 Facile respondetur negando maiorem. Nam: cũ vnũ ex constitutiuis libertatis ad amandum sit potestas ad aliquid positiuum amori oppositum, implicat intelligi, iuxta principia, quæ in præsentiarum propugnamus, potestatem ad amandum, & non amandum, quin intelligatur potestas expedita ad aliquem actum positiuum amori oppositum. Cum autem vnum ex cõstitutiuis potestatis ad actum sit præparatio diuini concursus ad talem actum: hinc fit implicare subtrahere Deum concursum ad aliũ actũ præter amorem, remanentibus cunctis requisitis ad potestatem amandi, & non amandi.

99 Quin;

96 Quinto arguit. Præcepta negatiua, vt vniuersaliter docent Theologi, obligant semper, & pro semper; affirmatiua vero non item. Hoc autem falsum esset, si esset impossibilis pura omissio: quia, tali impossibilitate supposita, nunquam obligaret vllum præceptum negatiuum de non ponendo quovis actu, quin simul obligaret præceptum affirmatiuum de ponendo actu opposito, sine cuius positione alter actus omitti non valeret.

97 Respondeo præcepta negatiua non distingui à præceptis positiuis ex eo quod negatiua obligent ad carentiam aliquam præcisè, affirmatiua vero ad actum positiuum. Sed quia præcepta negatiua tendendo directè negatiuo modo circa extremum prohibitum, illud reddunt pro semper illicitum, & indirectè reddunt obligatorium pro semper aliquem actum positiuum oppositum extremo prohibito. At vero præcepta positiua directe tendendo affirmatiuo modo circa aliquod extremum, illud obligatorium directè constituunt, licet non pro semper, sed cum aliqua latitudine. Cuius ratio est, quia præcepta negatiua prohibent ea, quæ essentialiter mala sunt. Præcepta vero positiua non præcipiunt ea, quorum opposita essentialiter sunt cōtra rationem. Denique quid prohibet quod quando Deus vult obligare semper, & pro semper, iubeat negatiuo modo, quando vero non ita, solum affirmatiuo modo præcipiat?

98 Arguit sexto. Quia sæpè elicimus actum minus intensum, cum possumus intensiorem elicere. Ergo sæpe habemus purā liberam omissionem actus intensiores omissi, quia actus specificatiue remissus non opponitur cum maiori eiusdem actus intensione. Asserere autem, subdit hic author, dari semper in nobis, vel actum reflexum de tali omissione, vel alium illam inferentem, effugium est ab experientia ipsa alienum.

99 Respondeo iuxta veriorem opinionem intensionem actuum non constitui per additionem gradus ad gradum, sed actū intensum v.g. vt quatuor, esse qualitatē simplicem magis perfectā actu intenso vt duo. Cum autem actus intensus vt duo, & actus intensus vt quatuor non possit in hac sententia constituere vnam intensionem, nec poterunt in eodem subiecto coniungi. Quam obrē vnus actus erit se ipso oppositus alteri inæqualiter intenso: cōsequēterque non dabitur pura omissio actus perfectioris, sed fundabitur omissio in actu minus intenso incōponibili cū actu magis intenso.

100 Posset etiam respōderi iuxta sententiā P. Suarez quotiescumque voluntas se determinat ad actum intensum vt quatuor

v. g. habere actum reflexum, quo positiuè nolit intensiorem actum elicere. Non quidem nolitionem omnino claram, & expressam; sed valde cõfusam, sufficientem tamen ad excludendũ actũ intensiorẽ.

QVÆST. XV.

Qua ratione decretum Diuinum liberum constituatur.

QVæstio, quæ sub præfixo titulo continetur, adeo humanum superat captum, vt ille magis à via veritatis exorbitet, qui eius difficultatem magis expedire præsumpserit. Ingenuè difficultati cedam, solumque illum loquendi modum adducam, qui cum nihil adstruat, quod certum, & indubitatum non sit, terminos tamen tradat, quibus de tam ineffabili mysterio dignè & decenter, & absque reprehensione loquamur.

SECT. I.

Nonnulla supponuntur, diuersæque referuntur sententiæ.

1 CErtum est primo Deum liberum esse, liberèque, & non ex necessitate absolutè tale mundum condidisse: & etiam liberè eius existentiam determinasse. Hæc veritas non indiget probatione.

2 Certum debet esse secundo Deum non solum esse liberum in operando, verumetiam in decernendo. Hæc conclusio est cõtra Aureolum, qui nullam aliam libertatem in Deo admittit, quam ad creandum, & non creandum: modo, quo, si ignis esset indifferẽs ad ignire, & non ignire, diceretur liberè ignire. Est etiam conclusio hæc contra Báñez, Cabezudo, Albarez, & Ledesma: qui (si credamus P. Ruiz de Montoya tom. de volunt. disp. 7. sect. 2.) videntur nullam aliam concedere Deo libertatem, quam iudicium de indifferentia medij in ordine ad finem: in quo iudicio, & operatione ad extra absque vllo voluntatis affectu vlla ratione contingente cõstituunt libertatẽ in actu secũdo. Videatur Aldrete de vol. disp. 7. sect. 1. qui hos auctores in saniori sensu benigne interpretatur.

3 Probatur hæc conclusio. Si Deus habens complacentiam necessariam in omnibus volibilibus, immediate exerceret suam libertatem in operibus ad extra, non operaretur voluntariè realiter.

ter, sed solum metaphorice, quod est obsurdum. Ergo Deus nō ita operatur. Probatur antec. Operari voluntariè realiter est operari voluntate operandi directa à rationis lumine, & operari quia operans vult operari. Sed, si Deus immediatè exerceret suam libertatem in operando, non operaretur quia vellet, cum à voluntate non determinaretur, sed operaretur præcisè quia operaretur. Ergo non operaretur voluntariè realiter.

4 Secundo: quia etiam vrget difficultas de cognitionibus contingentibus. Etenim Deus non solum liberè creauit mundum, verum contingenter cognoscere debet hunc mundum existere. Tunc sic. Hæc cognitio non est præcisè repræsentatio necessaria identificata cum Deo repræsentans præcisè omnia possibilia vt possibilia. Deinde non est quid temporale, aut creatum, siquidem Deus ab æterno debet cognoscere mundum esse exiturum. Ergo aliquid æternum, & diuinum. Sed scientia contingens potuit Deo ab æterno deesse: quando quidem, si mundus non fuisset exiturus, Deus non cognosceret mundum esse exiturum. Ergo per contingentiam creandi, & non creandi mundum, non explicatur tota contingentia actuum diuinorum. Omitto plurima alia contra hāc sententiam, quia iam ab omnibus Theologis rectè sentientibus, vt parum probabilis deseritur.

5 Certum est tertio de ratione liberæ determinationis esse ita decernere, vt Deus habeat potestatem non decernendi. Hoc constat ex ipso libertatis conceptu: nam qui ita operatur, vt non possit non operari, necessario operatur. Cum autem libertas à necessitate, & non solum à coactione, dicat in suo conceptu non necessario operari: euidenter infertur, si Deus operatur liberè, ita operari, vt possit non operari id ipsum, quod liberè operatur. Ex quo etiam deducitur quod cum liberè decernit Deus, ita decernit vt absolutè, & simpliciter possit non decernere.

6 Certum est quarto Deum esse ens summè necessarium, & indefectibile, nullique contingentiæ in existendo obnoxium. Hoc etiam nequit dubitari: quando quidem ens à se, & à nullo à se distincto dependens, ita existit, vt illud non existere implicationem inuoluat. Quod autem ita existit, vt implicet non existere, necessario, & indefectibiliter existit.

7 Hinc oritur insuperabilis difficultas circa diuina decreta, v.g. circa decretum existentiæ mundi: nam decretum diuinum, cū sit actualis volitio, videtur neque distingui à Deo, neque cum ipso posse identificari. Non posse esse distinctum à Deo

facile constat: quia, si Deus amaret, & intelligeret (nam eadem est difficultas de scientia contingente, ac de decreto libero) per intellectionem, & volitionem à se distinctam, cum intellectio, & volitio sint quid intrinsecum intelligenti, & volenti, iam aliquid esset intrinsecum Deo ab eo distinctum, per quod immanenter, & vitaliter operaretur, quod est absurdum. Præterea intellectio, & volitio distinctæ essent ab æterno, cum Deus ab æterno, & intelligat, & velit obiecta producenda in tempore. Cum autem ex alia parte essent creaturæ à Deo distinctæ, inferretur fuisse aliquas creaturas à Deo productas ab æterno: contra diffinitionem Concilij Lateranensis in cap. *Firmiter de summa Trinitate, & Fide Catholica.* Non ergo potest Deus intelligere, & velle per tendentias à se distinctas.

8 Ex alia parte videtur etiam non posse intellectionem, & volitionem contingentes cum Deo identificari: quia, si contingentes sunt, poterunt deficere: ac per consequens aliquid identificatum cum Deo defectibile erit. Et cum omne identificatum cum Deo Deus pariter sit, Deus perinde defectibilis erit. Ecce iam difficultas, quæ hominum superat captum. Qua videlicet ratione contingentia in decernendo cum omnimoda necessitate in Deo conciliãda sit, supposito vt supponi debet contra Vorstium Calvinistam apud Becanum de Volunt. Dei cap. 11. quæst. 4. num. 1. & cõtra Eunomium apud Ciparissiotam decade 10. cap. 4. ad finem: & contra Ioannem Antonium Delphinum iuxta Rainaudum apud Sirenium lib. 8. de fato cap. 9. necnon contra Caiet. vt aliqui sinistre eũ interpretãtur: supposito inquã vt supponi debet, Deũ neq; intelligere, neq; velle per actus, qui à Deo realiter distinguantur?

9 Pro huius difficultatis solutione quindecim sentẽtias refert, & refellit P. Ribadeneira tract. de volunt. disp. 15. Ego vero eas cum eiusdem authoris iudicio, omissis quas in prænotatis reiecimus, ad quatuor, claritatis, & breuitatis gratia, redũcam.

10 Prima sententia complet decretum liberum in esse liberi per aliquid extrinsecũ. Ita Vazq. 1. part. disp. 80. cap. 2. Arrub. disp. 54. cap. 3. 4. & 5. Turrianus opusculo de volunt. Dei disp. 2. dub. 4. Herice disp. 16. cap. 10. Basil. Legion 1. part. variar. quæst. 6. Scholastica cap. 5. Fasolus 1. part. quæst. 14. artic. 3. num. 52. 56. & sequentibus Gilius lib. 2. tract. 8. cap. 9. Alarcon in 1. p. tract. de volunt. disp. 4. cap. 8. Granados de volunt. tract. 3. disp. 5 sect. 3. Hemelmam 1. part. tom. 1. titul. 7. disp. 3. cap. 6: Auersa quæst. 19. sect. 11. Franciscus Amico 1. p. disp. 14. sect. 3. Recupit.

tom.

tom. 2. tract. 2. quæst. 9. Pasqualig. de Deo disp. 32. sect. 9. Quiros tom. 1. de Deo disp. 59. sect. 5. & disp. 6. VeKenus de Deo disp. 22. cap 5. & disp. 23. cap. 3. & plures alij apud ipsos, & apud Ruiz de Montoya tom. de volunt. disp. 11. sect. 3.

11 Hæc sententia diuersimode explicatur à suis authoribus, tum ex parte connotati, tum ex parte modi, quo connotatū requiritur. Etenim circa modum, quo connotatum requiritur: aliqui putant illud extrinsecum ingredi in recto voluntatem decernentem. Alij censent illud connotatem non ingredi in recto rationem decreti, & volitionis liberæ; ingredi tamen rationem, seu denominationem decernentis. Alij denique volunt illud connotatū nec denominationem decernentis in esse talis ingredi in recto, sed solum, adhuc respectu denominationis, se habere vt purum connotatum, ita vt, ipso deficiente, deficiat denominatio per defectum non alicuius constitutiui denominationis, sed alicuius conditionis indispensabilis, modo quo in alijs pluribus quæstionibus sentiunt rigidiores connotatores.

12 Præterea ex parte cōnotati est multiplex diuersitas: nam aliqui per ens morale, alij per ens rationis, alij per carentiam aliquam, alij per obiectum ipsum decretatum, alij per eius productionem: alij per quosdā status obiectiuos. Alij denique, vt P. Quiros, & alij RR. per quasdā entitatulas prætātō explicāt cōnotatū.

13 Aliud est etiam valde considerandum discrimen inter authores huius sententiæ de connotatis: nam aliqui ponunt hæc cōnotata ab æterno, alij vero in tempore.

14 Secunda sententia est P. Ribadeneira, qui inter *decernere Deum*, & ipsum Deum decernentem distinctionem quandam meditatur diminutam: quæ, licet realis non sit sufficit tamen ad verificandam hanc propositionem: *Deum decernere mundum non est Deus*. Ita docet tract. de voluntat. disp. 17. per totam.

15 Tertia sententia ita identificat adæquatè cum Deo decretum, seu denominationem decernentis, vt asserat, Deo non decernente, aliquid identificatum cum Deo deficere per defectum verum, & realem. In qua etiam sententia est maxima diuersitas. Nā Caietanus hoc quod deficit vocat perfectionem, licet cum addito diminuente *liberam*. Alij hoc defectibile vocant extensionem. Alij terminationem, & aliter alij.

16 Quarta sententia conatur absque vllo reali defectu explicare in Deo contingentiam, & libertatem ad *velle*, & *nolle* adæquatè identificatum cum Deo: asserendo nimirum totum hoc per

defectum virtualem componi debere. Hanc sententiam infra ex professo explicabimus, & pro viribus propugnabimus.

SECT. II.

Reijcitur sententia complens denominationem volentis contingenter per aliquid extrinsecum.

17 QVatuor genera argumentorum possunt fieri contra hanc sententiam. Alia, quæ vniuersaliter impugnãt cóplemẽta extrinseca, siue hæc, siue alia, siue æterna, siue temporalia. Alia, quę oponuntur cõplementis extrinsecis æternis. Alia tẽporalibus. Alia deniq; quæ refellunt actus cõtingẽtes cõpleri per ipsorũ obiecta.

18 Primo impugnantur cóplementa extrinseca quæcũque illa sint. Nam non solum intrinsecus est Deo actus volendi in abstracto acceptus, verũetiã ipsum *velle* sumptum in concreto, & quoad denominationẽ. Ergo *velle* in concreto non cõpletur per aliquid extrinsecũ: si enim per aliquid extrinsecum cõpleretur denominatio, non ipsa denominatio in esse talis, sed forma, seu quasi forma illius (nẽpe volitio in abstracto accepta) esset intrinseca Deo. Ant. prob. primo authoritate D. Gregorij lib. 16. Moral. cap. 17. vbi ita de Deo loquitur. *De vnaquaque re immutabiliter intus constituitur quidquid foris mutabiliter agitur.* At hoc quod est *constituere quæ agit in foris*, est denominatio determinandi, & decernendi. Ergo prædicta decernendi denominatio intus est Deo. Ergo non est illi extrinseca. Confirmatur ex cõmuni modo loquendi Patrum asserentium cogitationes, & diuina consilia esse in corde Dei: per quod planẽ denotatur, *Deum velle, & decernere* (hoc enim sub nomine consilij intelligitur) esse Deo adæquatè intrinsecum, minimẽque extrinsecè compleri.

19 Prob. secundo idem antecedens argumento, quod mihi ex terminis, ex ipsaque experientia euidẽs est. *Nã cognoscere, & affirmare: efficaciter velle, & decernere* ipsa experientia cognoscimus intra nos ipsos esse: adeo, vt non solum formã, seu quasi formã qua cognoscimus, & amamus, verũetiã nos actu *affirmare & proponere*, siue *decernere* intra nos ipsos esse euidenter experiamur. Hinc solo naturæ ductu omnes apprehendimus hoc, quod est ferri intentionaliter in obiectum, siue intelligendo, siue amando totum intra intellectum, & voluntatem transigi, esseque denominationem adæquatè intrinsecam. Ergo idem dicendum est de Deo. Præsertim: quia

quia Deus intra se ipsum habet certitudinem de eo quod res hoc, vel illo tempore existat: & etiam ex terminis videtur patere hoc, quod est *amare* esse intra ipsum amantem. Ergo neque amare, neque cognoscere complentur per aliquid extrinsecum.

20 Hoc argumentum nõ multum premet regidiores cõnotatores. Hi enim non negant totã denominationẽ cognoscentis, & amantis intrinsecã esse, cũ connotatũ extrinsecum non constituat in eorum sententia denominationem, sed solum sit pura conditio, qua posita, intelligitur denominatio adæquatẽ distincta à tali conditione: &, qua præcisẽ ablata, intelligitur nõ dari prædictã denominationẽ: quã ob rẽ in eorũ sententia denominatio decernẽtis, & intelligentis secundũ omnia sua constitutiua est intrinseca Deo, & solũ quoad purã conditionẽ, quæ connotatur, extrinseca dicitur.

21 Verũ, licet superius argumentũ hos connotatores nõ vrgeat, vrgent tamen illos omnia argumenta, quæ sententiã de connotatis implicatoriã esse conueniunt. Ex quibus vnicũ duntaxat proponã, remittẽs lectorẽ ad quẽlibet ex nostris anthoribus, quia has connotationes cũ in Philosophia, tũ in Theologia refellunt, vbi plura, & mihi euidentia argumenta adversus hanc sententiã reperiet. Sic igitur modo breuiter hanc sententiã de connotatis impugno. Implicat deficere rẽ, dificiẽte præcisẽ cõnotato adæquato distincto à tali re. Ergo implicat deficere decernentis denominationẽ, deficiente præcisẽ connotato talis denominationis adæquatẽ ab ea distincto. Ant. prob. Implicat deficere rẽ, deficiẽte præcisẽ aliquo adæquatẽ distincto à tali re. Ergo implicat deficere rẽ deficiente præcisẽ cõnotato adæquatẽ ab ea distincto. Ant. prob. Implicat deficere rẽ, quin deficiat aliquid identificatũ cũ ea. Sed, deficiente præcisẽ quod distinguitur adæquatẽ à re, nihil deficit identificatũ cũ ea. Ergo implicat deficere rem, deficiente præcisẽ aliquo adæquatẽ distincto à tali re. Conseq. est bona, & minor euidens. Nã quando deficit præcisẽ quod distinguitur adæquatẽ, nõ deficit quod non distinguitur adæquatẽ: & cõsequenter nõ deficit quod identificatur. Iam vero maior, videlicet, nõ posse deficere rẽ, quin deficiat aliquid identificatũ cum ea, etiam mihi est euidens, vt patet hoc syllogismo. Non potest deficere res, quin deficiat ipsa res. Ipsã res est aliquid identificatum secum ipsa. Ergo non potest deficere res, quin deficiat aliquid identificatum cum ea.

22 Argumentor secundo contra complementa extrinseca actuum diuinorum. Voluntas Dei non solum in abstracto sumpta, verum etiam *Deum velle* in concreto acceptum, est causa cuiuslibet

bet effectus ad extra producti. Ergo antequam intelligatur vlla prorsus creatura, debet intelligi aliquod *velle* Dei in concreto acceptum. Antecedēs prob. Realiter, & à parte rei potius Deus operatur, quia vult, quam vult quia operatur. Ergo *velle* in concreto est causa operationis ad extra. Consequentia est bona. Antecedēs prob. ex Patribus, qui ita voluntati Diuinæ tribuunt operationē, vt illi operationem tribuant vt regenti, & prius determinanti. Ita Prosper epigram. 41. Fulg. lib. 1. ad Monimum cap. 12. sub initio, Bernardus serm. 68. in cant. procul à medio, & plures alij. Sed non prius operatio regit, & determinat determinationem voluntatis diuinæ ad illam. Ergo in sensu reali potius operatur Deus, quia vult, quam vult quia operatur.

23 Ex his patet præcludi effugium authoribus asserentibus hanc propositionem *Deus operatur quia vult, & è contra* posse solū verificari in ordine ad nostrum modum concipiendi, vt videntur tenere Ribadeneira, & Quiros: præcluditur inquam hoc effugium: quia cum apud PP. in sensu obiectiuo vero, & reali *velle* Dei determinet antecedenter operationem, clare deducitur eam propositionem ex parte obiecti, & non præcisse in ordine ad nostrum concipiendi modum veritatem sortiri.

24 Neque item potest dici hic loqui PP. de voluntate in abstracto: quia PP. aperte loquuntur de voluntate in concreto, vt tribuente, nimirum, Deo denominationem volentis, & determinantis. Imò PP. dum agunt de Diuina voluntate, sub ratione consilij, dispositionis, prædestinationis Dei, loquuntur semper de volūtate diuina in concreto: eius enim efficaciā, & infrustrabilitatē explicare cōtendunt. Efficacia autē & infrustrabilitas proprietas est volūtatis nō in abstracto, sed in cōcreto acceptæ. Hæc argumenta vniuersaliter impugnant quodlibet extrinsecum cōplementū decreti diuini, siue hoc complementum sit ab æterno, siue in tempore; siue identificatum cum obiecto, siue ab eo realiter distinctum.

25 Contra cōplementum extrinsecum, quod sit ab æterno, militant peculiariter omnia argumenta, quibus authores contendunt nihil distinctum à Deo esse ab æterno, quantumvis dicatur hoc distinctum à Deo non habere esse simpliciter, sed esse diminutum, siue esse duntaxat statum aliquem obiectiuum: quod quidem videtur contineri in Concilio Lateran. in cap. *Firmiter de summa Trinitate, & Fide Catholica*. Videantur quæ nostri authores allegant pro excludendis essentijs rerum ab æterno habentibus aliquod esse actuale essentiale, & quidditatiuum, licet non existentia-

les

lemiectnon quæ diximus tract. de Scientia Dei quæst. 10. sect. 2. pro refellendis statibus obiectiuis.

26 Contra complementum extrinsecum, quod non ab æterno, sed in tempore sit, stat argumentum quod nunquam plene ab aduersarijs soluetur, quod sic se habet. Deus ab æterno decernit mundi existentiam, ita vt propriè, & rigorosè. Deus ab æterno suam libertatem exerceat, vt constat ex scriptura ad Ephes. 1. 2. ad Timoth. 1. Actor. 13. & alibi. Ergo Deus habet ab æterno aliquid propriè, & rigorose, vi cuius potius sit decernens mundum, quam decernens mundi carentiam, Ergo non sufficit ad saluandam contingentiam decreti diuini complementum extrinsecum non ab æterno, sed in tempore duntaxat existens.

27 Huic argumento respondet P. Quiros: ab æterno esse omnes veritates contingentes in esse veritatis. Sicut ergo nos, licet negemus esse ab æterno aliquid à Deo productum concedimus tamen verum esse ab æterno Ante-Christum esse futurum; & similiter verum esse quod, si vocaretur Iudas auxilio A. consentiret: & has veritates obiectiuas distinctas ab ipso Deo constituimus. Pariter posse dici videtur has easdem veritates sufficiētes esse, vt Deus per illas constituatur ab æterno decernens, quin exinde sequatur Deū aliquid ab æterno producere. Quod etiam potest confirmari ex determinatiuo Scientiæ Mediæ. Sicut enim Petrum consensurum fore sub auxilio A, licet reuera non sit aliquid existens, est sufficiens vt Deus determinetur ad id ipsum iudicandum: videtur etiam sufficiens fore vt constituatur decernens: quod enim ad vnum sufficit, cur ad aliud erit in sufficiens?

28 Hæc solutio non satisfacit. Ratio est: quia quando affirmamus verum esse actum affirmantem de futuro, nihil affirmamus de præsente præter ipsum actum, sed affirmamus actum vt de præsenti existentem, & obiectum vt futurum: ita vt idem penitus sit enuntiare hoc modo. *Hic actus Ante Christus existit est verus*, ac affirmare hac ratione. *Prædictus actus existit & Ante Christus existet.* Quare, cum dicimus actum esse verum, non affirmamus iū p. to *esse* per statum adæquatè, sed inadæquate per statum, & inadequatè per alienationem. Cuius ratio est: quia, quando affirmamus actū esse verum solum affirmamus dari obiectum, sicuti repræsentatur per actum: in hoc enim veritas consistit. Cum autem per actum affirmetur de futuro: ideo quando affirmamus actum esse verum, seu dari obiectum sicuti affirmatur per actum de futuro, solum affirmamus obiectum per affirmationem de futuro.

29 Cæterum: quando affirmamus Deum ab æterno decernere, vere, & propriè per statum id affirmamus sicut de nobis ipsis nuntiamus nostrā libertatem in hoc vel illo tempore exercere. Quare valde dispar est ratio de veritate, at determinatione libera.

30 Confirmatur. Operari liberè bene, vel malè est fundamentum dignitatis laudis vel vituperij. Ergo non constituitur per aliquid futurū absolute in vlteriori duratione, nedū per aliquid futurum præcise conditionatè. Antecedens est certū. Consequētia probatur. Dignitas laudis, & macula peccati nō constituuntur per aliquid futurū, sed per aliquid absolutè existens: nemo enim est bonus, aut malus, nunc propter id, quod propriè non est nunc, & solum erit postea. Et ideo qui anticipatè præmiatur hodie propter opus bonum præuisum vt eliciendum cras, re vera hodie non est bonus, nec terminat amorem diuinum versantem circa illum respectiuè ad hodie, sed ad cras, licet hodie propter dignitatem existentem realiter cras, & præuisam hodie vt existentem cras, præmium recipiat. Clarius id ipsum in peccato cernitur: nemo enim est hodie malus propter aliquid nondum existens, sed extiturum. Ergo operari liberè, siue rectè, siue prauè, non est ex eis denominationibus, quæ possunt constitui per aliquid futurum.

31 Neque exemplum deductum ex determinatiuo Scientiæ Mediæ quidquam probat. Nam determinare Deum ad cognoscendum non per modum influxus, sed solum per modum obiecti nō requirit veram existentiam realem pro duratione, pro qua determinat. At vero constituere rem absolutè, & vndequaque existentem, requirit veram, & absolutam existentiam. Ex quo fit à munere determinandi perperam paritatem adduci ad munus constituendi Deum absolute, & simpliciter decernentem.

32 Argumentor vlterius peculiariter contra nostros RR. ex Scientia Media. In Deo datur scientia conditionata contingens, quin vel quoad denominationem constituatur per aliquid Deo extrinsecum temporale. Ergo contingentia actuum diuinorum absque recursu ad extrinsecum complementum potest explicari. Ant. prob. Quodlibet complementum extrinsecum temporale, saltem potest à Deo impediri. Sed Scientia Media de consensu libero Petri non est à Deo impedibilis. Ergo Scientia Media non cōpletur per aliquid extrinsecū tēporale. Conseq. est legitima, & maior certa: namque quælibet creatura, seu quodlibet ens creatum subijcitur dominio diuino, licet non vt existat (quia actus essentialiter liber creaturæ nequit à Deo pro suo libito determinari, vt existat,

existat, saltem vt non existat de negando, tum suum concursum, tũ existentiam causis creatis prærequisitis. Minor autem: videlicet, scientiam mediam de operatione creaturæ sub conditione libertatis, non esse impedibilem à Deo, continet doctrinam indubitatam inter AA. Scientiæ Mediæ: qui quidem asserunt Scientiam Mediã esse quidem contingentem, non autem liberam Deo.

33 Confirmatur vlterius. Et claritatis gratia loquamur de Scientia Media actus liberi alicuius hominis nunquam extituri, v.g. Petri. Hæc Scientia Media. *Si Petrus* (quem supponimus non exiturum) *vocetur auxilio A. consentiet* non potest compleri per complementum extrinsecum temporale. Ergo, &c. Antecedens prob. Hoc complementum extrinsecum temporale debet existere pro alicuius libertate. Non pro libertate diuina ob rationem iam datam. Non pro libertate Petri, quia non existit, neque existet. Deindeque neque pro libertate alterius creaturæ, quia Scientia Media de consensu vnius, non subijcitur libertati alterius creaturæ. Ergo nullum est complementum temporale respectiue ad Scientiam Mediam consensus hominis non extituri.

34 Nec potest fieri recursus ad carentias conditionatas consentaneas modo tendendi Scientiæ Mediæ. Etenim adversus eas reddit argumentum. Nã hæ carentiæ cõtingenter dãtur. Ergo pro aliqua libertate. At qui ratio proposita probat pro nullius libertate dari posse eas carẽtias. Sunt ergo cõmẽtitiæ, & chimericæ.

35 Denique: si dicatur actus contingens diuinus compleri extrinsece per suum obiectum, militat adversus hoc placitum validissimum argumentum. Si hoc ita se haberet, non possent distingui actus contingentes diuini, nisi eorum obiecta creata distinguerentur. Sed absque multiplicitate obiecti creati, potest dari diuersitas decretorum. Ergo decretum non cõpletur per suum obiectũ contingens. Consequentia est bona, & maior certa. Minor prob. Primo: quia in Deo dantur intencio finis per media, & electio mediorum ad finem: & tamen vterque actus attingit vt obiectum, finem, & media. Secundo decretum intẽtiuum, & exequutiuum versantur circa idem obiectum. Tertio Desiderium, & Gaudium non ex parte obiecti, sed ex parte modi tendendi distinguuntur. Quarto actus imperans, & imperatus non habent diuersa obiecta creata. Quinto condonatio peccati nequit constitui per suum obiectum: alioquin omnis actus diuinus attingens peccatum esset illius condonatio. Alijque plures actus diuini possunt allegari, qui cũ ad idẽ obiectum terminentur inter se tamen diuersificantur. Ergo actus

diui-

diuinus, contingens non completur per obiectum creatum quod attingit.

SECT. III.

Singularis explicatio Patris Ribadeneyra examinatur.

36 P. Ribadeneyra tract. de volunt. disp. 17. per totam asserit, licet cum formidine, actum liberum Dei, siue intellectus, siue voluntatis consistere in respectu terminatione, vel habitudine non necessaria Dei ad obiectum, neque simpliciter distincta ab entitate necessaria Dei, neque simpliciter identificata cum ea entitate, sed ante operationem intellectus à Deo distincta distinctione diminuta, & cum ipso Deo identificata diminuta identitate.

37 Vt hoc explicet: docet hanc terminationem contingentem non esse aliquem conceptum obiectiuum assumptibilē seorsim à Deo, sed esse *Deum decernere* acceptum in concreto: quod *decernere* inuoluit Deum: ita tamen, vt, licet non sit duntaxat Deus; non addat aliud intelligibile seorsim à Deo: modo quo in sententia asserente *ens* imbibi formaliter in differentijs *rationale* imbibit *ens* & non est *ens* duntaxat; non tamen præter *ens* dicit aliquid, quod formaliter non imbibat *ens*. Ita similiter dicit hic author *Deum decernere contingenter mundum* imbibere quidem Deum, non tamē præter Deum dicere aliquid, quod sit intelligibile seorsim à Deo. Hoc confirmat doctrina Durandi in 1. dist. 33. q. 1. num. 15. quo loco docet Durandus modos rei non esse *hoc, vel illum*, sed essentialiter esse *huius vel illius*, quin sint quidditatiue aliquod ens, aliqua ve natura, sed duntaxat sunt *huius entis, huius ve naturæ*.

38 Hoc supposito: docet hic author *Deum decernere mūdum* non identificari realiter simpliciter cum Deo, quia reuera vnū non potest in sensu reali affirmari vere de alio: hæc enim propositio est falsa *Deus est se habere contingenter ad hunc mundum decernendo ipsum siue Deus est decernere mundum*: ea autem, quæ ita se habēt inter se, vt vnum vere negetur de alio, non identificantur simpliciter inter se.

39 Docet insuper *Deum decernere* non distingui realiter simpliciter à Deo: quia, vt duo realiter simpliciter distinguantur inter se, non sufficit vnum in sensu reali negari de alio, sed vlterius re-

gul-

quiritur vnum constituere numerum binarium cum alio. At *Deum decernere mundum* numerum non constituit cum Deo: quia quod non est aliquid, nec potest intelligi seorsim, & discretiuè ab alio, non constituit numerum binarium cum illo alio: ideo sonus *Ba* nō est duplex sonus, licet non sit sonus *A*, quia vltra sonum *A*, non est in sono *Ba* aliquis sonus non includens sonum *A*.

40 Denique docet *Deum decernere* identificari diminutè cum Deo, quia non distinguitur realiter simpliciter à Deo: similiterque distingui á Deo diminutè: quia non identificatur simpliciter cum Deo. Ex quibus omnibus colligitur, apud hunc authorem, decretum consistere in quadam habitudine Dei ad obiectum realiter defectibile, neque simpliciter eadem cum Deo, neque simpliciter distincta realiter à Deo, sed habente identitatē, & distinctionem diminutam cum Deo: talemque habitudinem ita includere Deum, vt neque sit solus Deus, neque aliquid aliud non includens realiter Deum.

41 Hæc sententia, licet acumine, & ingenio propugnata, mihi displicet. Primo: quia admittit aliquid, quod neque sit Deus, neque creatura: quod est contra Cirillum Alexandrinum toto lib. 1. dialogorum de Trinitate, vt mox videbimus: nam apud hunc authorem Deus non est *se habere contingenter ad hunc mundū decernendo ipsum*. Deinde *habere se Deum contingenter ad hunc mūdum decernendo ipsum* non est creatura. Ergo daretur ens positiuū inter Deum, & creaturam.

42 Hoc autem esse contra Sanctum Cyrillum Alexandrinum, constat ex toto libro 1. Dialogorum de Trinit. In quo libro propius ad finem, quam ad medium: postquam Hermia retulisset placitum hæreticorum asserentium Christum Dominum esse ens medium inter Deum, & creaturam, & ideo vocari mediatorē, hæc respondet Sanctus Cyrillus. *Obscurissime loquuntur, & crassissime sentiunt, qui sic sentium. Etenim dum omnium rerum naturam mente mea susque deque verso, & quo modo habere possint inquiro nō licet (attende) videre vllam talem naturam, vel cognitione, vel sermone comprehensibilem, quæ & extra definitionem veræ Deitatis egrediatur, & effugiat ne factura dicatur, melioremque suam nobis ostendat existentiam quam creaturam. Nunquid est aliquid inter genita, & ingenitum, non factum, & facturam?* Ergo iuxta D. Cyrillum, nec explicabile sermone, nec perceptibile cognitione est ens quod neque Deus, neque creatura sit. Idem tradit tom. 1. actorū Concilij Ephesini cap. 1. vers. *Parva* de hæreticis, qui Filium Dei

medio-

mediæ cuiusdam naturæ esse statuere compellantur, vt qui neque diuinæ excellentiæ gloriam plenè assequatur, neque communibus tamen rerum pro creatarum terminis contineatur: subdit sic. *Ecquodnam obsecro prodigium hoc est, quod cum diuinam præstantiam non attingat creaturæ tamen conditionem exuperat? Res enim hæc cognitione comprehendi non potest. Nam quicquid vsquam est, hoc totum necessario, aut creator, aut creatura est.*

43 Præterea illa habitudo non esset substantia, vt ipse author fatetur num. 20. Deinde non esset accidens. Ergo daretur aliquod ens, quod neque esset substantia, neque accidens. Verificabitur igitur de hac habitudine neque identificari cum Deo, neque à Deo distingui: neque esse Deum, neque esse creaturam; neque substantiam, neque accidens. Ecquod ergo prodigium erit hoc, vt scite admodum exclamat Sanctus Cyrillus loco supra citato?

Dices: hanc habitudinem esse Deum, & esse substantiam diminutè: quod sufficit vt chimæra non sit. Sed contra. Ideo est diminutè Deus, quia non sufficit ea identitas ad verificandam hanc propositionem, vt iacet. *Deum decernere est Deus*. Ergo ea propositio, vt iacet est falsa, & similiter hæ duæ propositiones *Deum decernere identificatur cum Deo Deum decernere est substantia*, vt iacent erunt falsæ. Ergo earum contradictoriæ, vt iacent, erunt veræ. Ergo hæ tres propositiones, vt iacent, veræ sunt *Deum decernere non identificatur cum Deo Deum decernere non est Deus. Deum decernere non est substantia*. Cum igitur verum etiam sit. Deum decernere non distingui à Deo, non esse creaturam, neque accidens: inde infertur absolutè loquendo verum esse prædictam habitudinem, neque identificari cum Deo, neque distingui à Deo, neque esse creaturam, neque substantiam, neque accidens.

44 Deinde hæc habitudo, neque adhuc diminutè est creaturæ. Ergo absolutè, & simpliciter distinguitur à creatura. Sed quod absolutè, & simpliciter distinguitur ab omni creatura, & non solum diminutè, est Deus, & creator. Ergo ea habitudo absolutè loquendo Deus est, & creator.

45 Denique per te hæc tendentia imbibit realiter Deum, non per inclusionem, sed per transcendentiam realem, quæ transcendit Deus realiter hanc habitudinem ea ratione, qua *rationale* transcenditur formaliter ab *ente*. Sed hæc transcendentia formalis consistit in eo quod, licet *ens* non sit formaliter *rationale*, *rationale* tamen sit formalissimè *ens*. Ergo hæc habitudo ita transcenditur à Deo, vt, licet Deus non sit realiter hæc habi-

tudo,

tudo; hæc tamen habitudo realiter absolute, & simpliciter loquendo sit Deus. Ergo explicatio per similitudinem ad transcendentiã formalem *entis* inepta est, vel hæc habitudo est realiter Deus, sicuti *rationale* est formaliter *ens*.

46 Præterea illa habitudo, vel esset summe perfecta, & ex nullo capite dicens imperfectionem, vel non? Si esset summe perfecta, & ex nullo capite dicens imperfectionem, esset Deus: quando quidem ens summè perfectum, & ex nullo capite dicens imperfectionem Deus est. Si vero ex aliquo capite imperfectionem importaret, iam aliquod caput haberet, ex quo creatura dici posset.

47 Displicet secundo prædicta sententia: quia ex ea sequitur Deum decernere per decretum à se realiter simpliciter distinctum. Ergo est falsa. Sequela prob. *Deum decernere mundum* debet iuxta hanc sententiam distingui realiter à Deo. Ergo Deus decerneret per decretum à se distinctum. Probatur antecedens. Vnum distingui realiter ab alio nihil aliud est, quam vnum reale, & verum non esse realiter aliud, etiam reale, & verum. Sed, iuxta hunc authorem, *Deum vere, & realiter decernere mundum* non est Deus realiter. Ergo distinguitur realiter a Deo. Consequentia est legitima, & minor ab hoc authore conceditur. Maior autem videtur vnum ex primis, & euidentibus Metaphysicæ principijs. Quid enim magis certum, & indubitatum apud Philosophos, quam *distingui realiter* A à B. esse quod A. non sit realiter B. sicuti identificari A, & B. nihil aliud est quam A. esse B.

48 Respondet hic author. Vnum distingui ab alio non esse præcise vnum non esse aliud; sed vlterius addere quod constituant numerum binarium. Cæterum hoc est, ni fallor, petere principium: nam ex eo A, & B. v.g. constituunt binarium, quia sunt vnũ, & alterum: hoc est: quia A. est alterum à B. & B. est alterum ab A. Esse autem vnum alterum ab alio, est vnum ab alio distingui: quare *dualitas binarium, & numerus* in distinctione fundantur: prius enim innotescere debet nobis distinctio, vt indè numerum colligamus. Distinctio vero nescio quid aliud dit, quã nõ esse aliud. Vel certe, si tãdẽ vrgeatur hic author ad reddendã rationẽ, quare Deus, & illa habitudo numerũ nõ cõstituãt, cogetur, vel nolens, ad de[illegible] distinctionis realis recurrere. Debebat ergo indepẽdẽter à ratione numeri rationem distinctionis realis exponere, vt, hoc principio statuto, an distinctionem realem, & consequenter an numerum binarium Deus, & illa habitudo constituerent, explorare po[illegible]mus.

49 Sed

49 Sed quid obsecro nomine *alterius* intelligimus, nisi *vnum non esse aliud*? Esse enim A. alterum a B. quid aliud importat, quam esse non B, seu esse id, quod realiter nô est B? Si enim scias Petrum esse hominem, & non esse hunc, statim intelliges esse alterum ab hoc. Ergo nequit intelligi esse ens, & non esse hoc ens, quin intelligatur esse alterum ab hoc ente. Ergo esse ens, & non esse Deû, erit esse ens alterum à Deo.

50 Displicet tertio hæc sententia, quia hæc habitudo, vel addit aliquid vltra Deum secundum se, vel nihil. Si nihil: non erit libera, & contingens: siquidem Deus secundum se non est contingens; sed necessarius. Si addit aliquid: hoc aliquid non involuet Deum. Ergo erit acceptibile seorsim à Deo. Probo minorem dupliciter Primò: quia quod est vltra aliquid, non involuit illud aliquid. Ergo quod in hac habitudine est vltra Deum, non involuit Deum. Secundo paulo aliter. Quod est in aliquo complexo vltra vnum constitutiuum, non est totum complexum vt involuens ipsum constitutiuum. Ergo quod in habitudine contingente imbibête Deum, est vltra Deum, non est ipsa habitudo vt involuens Deû. Ergo erit aliquid acceptibile seorsim à Deo.

51 Respondet Ribadeneira eam terminationem nihil addere supra Deum secundum se positiua additione superuentionis ad Deum secundum se; aliquid tamen addere supra Deum secundû se additione negatiua, & impropria non identitatis integræ, & cô pletæ cum Deo secundum se: idque sufficere vt Deus secundum se sit necessarius; ipsa tamen contingens: quemadmodum non existere alium mundum nihil addit propriê supra Deum secundum se; quia tamen cum Deo secundum se non identificatur integrê, & côpletê, verum est carentiam alterius mundi esse contingentem; Deû autem secundum se esse necessarium.

52 Sed contra. Siue hæc additio sit positiua, siue negatiua; nihilominus quod est vltra aliquid, saltem negatiuè, non includit positiuê illud aliquid: veluti complexum ex existentia Petri, & defectu existentiæ Pauli vltra existentiam Petri addit aliquid negatiuê (supposito quod carentia rei sit aliquid pure negatiuum) nimirum carentiam existentiæ Pauli. Hoc tamen supposito, carentia existentiæ Pauli non involuit positiue existentiam Petri.

53 Dicet Ribadeneyra ly *esse aliquid vltra Deum* significare illud complexum non identificari adæquatê, & simpliciter cum Deo; non tamen significare esse aliquid in eo complexo non imbibens Deû: quare ly præter, & *vltra* & possunt sumi *adæquatè*,

&

& *inadæquatè*, si sumantur *adæquatè* falsum est in quolibet concepto involuente vnum constitutiuum debere intelligi aliquid præter illud constitutiuum: quia non semper quodlibet complexum constat ex constitutiuis seorsim acceptibilibus. Quam obrem in habitudine contingente Dei *præter*, & *vltra* Deum *inadæquatè* datur aliquid: hoc est, aliquid est, quod non est adæquate, & simpliciter Deus; sed *diminutè*, & *inadæquatè*: videlicet ipsa habitudo.

54 Sed contra. Constitutiuum inadæquatum alicuius complexi constituit complexum cum alio inadæquato. Sed Deus est constitutiuum inadæquatum prædictæ habitudinis, & consequenter cum alio constitutiuo, quod neque est Deus, neque habitudo; sed acceptibile seorsim à Deo, & ab ea habitudine. Probo maiorem, licet mihi ex terminis videatur euidens. Inadæquatum non constituit adæquatum cum adæquato; sed cum inadæquato. Ergo. Probo antecedens. Inadæquatum constituere complexum cum aliquo extremo est illud extremum constituere complexum cum eo inadæquato. Sed adæquatum complexi, siue complexũ adæquate acceptum non constituit se ipsum cum inadæquato: cum solum se ipso sit constitutiuum sui ipsius. Ergo neque inadæquatum constituit adæquatum cum ipso adæquato; sed cum alio inadæquato. Consequentia est legitima, & maior certa: nam vnum constituere cum alio, & illud aliud constituere cum hoc vno, idem penitus sunt minorem autem probo. Extremum aliquod v.g. A, dicitur cõstituere complexum cum alio. v.g. B. quando non solum A; sed vltra A. ad complexum requiritur B. sed vltra complexum nihil requiritur ad complexum. Ergo complexum non constituit complexum cum alio extremo; sed solum se ipso.

55 Deinde hoc complexum *Deum decernere*, licet in vno sensu distinguatur diminutè à Deo; nihilominus inadæquatè realiter identificatur cum Deo: siquidem Deus est aliquid huius complexi. Tunc sic. Quod inadæquatè realiter identificatur cum aliquo, inadæquatè etiam realiter distinguitur ab eo. Sed *Deum decernere* inadæquatè realiter identificatur cum Deo. Ergo inadæquate realiter distinguitur à Deo. Sed quod inadæquatê distinguitur realiter ab aliquo, continet aliquid, quod seorsim ab alio distinguitur. Ergo *decernere*, continet aliquid, quod acceptum seorsim à Deo distinguitur realiter à Deo.

56 Confirmatur. Identificari realiter inadæquate cum Deo est aliquid esse in hoc concreto, quod absolute realiter identificatur cum Deo. Ergo *decernere* distingui realiter inadæquate à

Deo erit reperiri aliquid in *decernere* quod absolutê realiter, & simpliciter distinguatur à Deo. At hoc non est ipsum *decernere*, quia *decernere* solum diminutè distinguitur à Deo. Ergo erit aliquid acceptibile seorsim à Deo.

57 Præterea: qui accipit mentaliter hunc terminū *Deus* accipit mentaliter aliquid huius complexi *decernere*, & nō accipit mente totum *decernere*. Ergo aliquid huius complexi *decernere* in acceptum relinquitur. Ergo incompletè accipit, & incompletè relinquit. Ergo secundum aliquid incompletum accipit, & secundū aliud incompletum relinquit. Ergo aliquid est incompletum in hoc complexo *decernere* distinctum ab ipso cōplexo, quod mēte nō accipitur, quando accipitur mēte *Deus*. Hic discursus descēdit ex hoc principio. *Quādo aliquid totius, & nō totū accipitur, aliquid totius, & non totū relinquitur*: quod principiū mihi videtur euidēs.

58 Præterea sic iterum argumentor. Hoc complexum *Deum decernere*, vt ab hoc authore consideratur, nulla ratione est impedibile à Deo. Ergo non est contingens. Probo antecedens. Hoc complexum non est impedibile totaliter: siquidem nequit impediri Deus imbibitus in eiusmodi complexo Deinde nequit impediri partialiter, & incompletê. Ergo nullo modo. Probo minorē. Impediri aliquod complexum incompletê permanente vno extremo, est impediri aliud vt non involuens primū. Ergo impediri hoc complexum *Deum decernere* involuens Deum non impedito Deo, erit impediri aliquid huius complexi non involuens Deum. Sed, iuxta hunc authorem, nihil est in hoc complexo non dicens Deum, siue acceptibile, aut conceptibile seorsim à Deo. Ergo hoc complexum *Deum decernere* nequit partialiter impediri permanēte Deo.

59 His respondet P. Ribadeneyra *deficere inadæquate, & incompletè* denominationem decernentis esse ita deficere, vt nō deficiat distributiue secundum omne, quod dicit. Deficere autem completê, & totaliter, esse deficere distributiuê secundum quemlibet conceptum, quem importat. Quapropter, si deficeret totaliter *decernere*, verum esset neque existere *decernere* neque existere Deum, qui involuitur in *decernere*. At vero deficere *decernere* non totaliter, sed partialiter, est ita deficere *decernere*, vt non sit simul verum deficere Deum.

60 Sed contra. Hæc propositio *deficit habitudo contingēs Dei ad creaturas* non est propositio continens sensum distributiuū circa constitutiua habitudinis. Ergo cōtinet sensum disiunctiuum: non enim reddat alius sensus, qui congruat prædictæ propositioni.

At;

Atqui, iuxta huius authoris doctrinā, nequit habere sensum distributiuum. Ergo nullum cōgruum sensum habere potest. Minor probatur. Sensus disiunctiuus est, qui continetur in descensu disiunctiuo apto ad cognoscendam veritatem propositionis. Sed in hac doctrina non datur descensus disiunctiuus ita aptus. Ergo neque sensus disiunctiuus. Probo minorem. Descensus disiunctiuus non est aptus quando vnum extremum est ipse terminus communis, cuius fit descensus. Sed descensus hac ratione factus. *Deficit habitudo. Ergo. Vel deficit habitudo, vel deficit Deus* est descensus, in quo vnum extremum est ipse terminus communis ea ipsa ratione, qua communis est, nempe *habitudo*. Ergo est ineptus descensus. Maior probatur. Descensus fit per resolutionem termini communis in sua inferiora, vel constitutiua. At, quando solum numeratur vnum constitutiuum, & ipse terminus communis vt communis est, non resoluitur terminus communis. Ergo non fit legitimus descensus.

61 Vltimo sic argumentor: intellecto Deo, minus requiritur ad intelligendam habitudinem, quam nō intellecto Deo. Sed nō intellecto Deo, requiritur tota habitudo. Ergo intellecto Deo requiritur ad habitudinem quod est minus quam tota habitudo. Ergo est aliquid inclusum in habitudine acceptibile seorsim à Deo.

62 Fundamenta autem, quibus nititur, leuissima sunt: nā Durandi authoritas vel nimium, vel nihil probat: vel enim probat qua ratione modus distinguitur à re, cuius est modus, ea ipsa distingui habitudinē à Deo: vel, si hoc nō probat, cessat Durandi authoritas, quę tota in explicandis his habitudinibus creatis versatur.

63 Exemplum deductum ex Sillaba *Ba*. parum vrget: nā vel prædictus sonus est simplex realiter, licet aliquam similitudinē habeat cum sono *A*, vel est cōpositus ex duplici sono, ex quibus sonus distinctus à sono *A*. licet vocaliter proferibilis non sit absque sono *A*, est tamen mentaliter seorsim assumptibilis, & affirmabilis: nam sonū *Ba*. sonum esse involuentem sonum *A*. ita vt nihil addatur supra sonum *A*, affirmabile seorsim ab *A*. omnino liberè, & absque fundamento dicitur.

64 Magis displicet exemplum deductum ex distinctione diminuta, quæ versatur inter Petrum, & carentiā Pauli, supposita sententia de carentijs distinctis ab omni negatiuo. Hoc enim exemplum mihi suspectum est: nam eatenus carentia Pauli distinguitur diminutè à Petro: non quidem quia carentia Pauli non sit acceptibilis seorsim à Petro; sed quia, cum solum habeat esse negatiuum, quod non est simpliciter esse, sed valde diminutū

ideo distinctio à Petro, & idētitas secum ipsa, quodlibetque aliud prædicamentum, non convenit illi simpliciter, sed diminutè: ea videlicet ratione, qua esse habet, in quo eius prædicata fundantur.

65 Verum, si hoc exemplum quidquam valet ad distinctionem diminutam decreti à Deo, probabit vtique ex eo decretū distingui diminute á Deo: non quia involuit Deum; sed quia decretum non habet esse simpliciter; sed secundum quid, & diminutè: consequenterque Deus intelliget, & amabit per intellectionem, & amorē non involuentes Deum, habentesque *esse* diminutū.

66 Ex quo fiet nullam prorsus identitatem Deum cum suis tendentijs intentionalibus habere: non enim habebit Deus maiorem identitatem cum suo decreto, quam Petrus cum carentia Pauli. Cum igitur, licet carentiam esse ens negatiuum inferat non distingui simpliciter realiter ab ente positiuo; non tamen inferat identificari, vel diminute cum ente positiuo. Pari ratione non distingui Deum absolutè realiter à suo decreto, non inferet cum eo, vel diminutè identificari. Imô infertur ex hac explicatione non aliter Deum identificari cum suo decreto, quam Petrus identificatur cum suo contradictorio, seu carentia: cum etiam carentia Petri non distinguatur simpliciter positiuè à Petro. Et denique non video cuius emolumēti sit ad identitatem diminutam decreti cum Deo explicandam distinctio diminuta carentiæ ab ente positiuo: cum hæc distinctionis diminutio penitus fundetur in entitate diminuta carentiæ; in nostro autem casu nihil sit in decreto, quod, iuxta hunc authorem, entitas diminuta posit appellari.

Vltimum exemplum, cui multum defert Ribadeneira petitum ex transcendentia entis nihil probat: tum: quia, si quidquam probaret, probaret vtique decretum esse realiter Deum, sicuti *Rationale* formaliter est *ens*: quod non concedit Ribadeneira tum præcipuè: quia identitas formalis *Rationalis* cum *ente*, & non è contra, non est aliqua vera identitas non mutua; sed solum est æquiualentia quædam cognitionis significatæ per hunc terminum *Rationale* ad cognitionem significatam hoc termino *ens*. Itaque omnem differentiam esse formaliter *ens*, & non èconverso, nihil aliud est quam omnem cognitionem æquiualere in claritate cognitioni *ens*, cognitionem vero *ens* nō æquivalere in claritate alijs cognitionibus.

67 Hæc igitur non mutua æquiualentia appellatur à Logicis, cum identitas, tum inclusio formalis. Re tamen vera neque inclusio, neque identitas est; sed puta æquiualentia non mutua vnius cognitionis ad aliam. Quod autem vna cognitio æqui

valeat

ualeat in claritate alterius secus vicissim, perperā adducitur ad probandum posse esse aliquod ens reale realiter, & verè identificatum cum alio ente, quinetiam inadæquatè distinguatur ab eo: sumitur enim paritas à modo loquendi metaphorico, & improprio per terminos identitatis, & distinctionis ad veram, & rigorosam identitatem, & distinctionem.

SECT. IV.

Actus liber Dei non consistit in aliquo realiter identificato cum Deo, realiterque defectibili per verum, & realem defectum.

68 PRobatur hæc conclusio. Id, quod verè, & realiter, & cum omnimoda proprietate deficit, separatur à Deo, à quo verè, realiter, & cum omni proprietate deficit. Sed nequit ratio identificata cum Deo realiter, realiter separari à Deo. Ergo nequit actus liber Dei consistere in aliquo realiter identificato cum Deo, realiterque per verum, & realem defectum defectibile. Maior ex ipsis terminis est nota, & consequentia est legitima. Minor probatur. Ea, quæ realiter absolute, & simpliciter separantur, realiter distinguntur. Ergo id, quod identificatur cum Deo, à Deoque nō distinguitur, nequit separari à Deo: siquidem separabilitas arguit distinctionem.

69 Respondebis 1. posse ex duplici prædicato identificato, vnum deficere, & alterum manere beneficio distinctionis virtualis: qua distinctione distinguuntur Deus, & eius liberum decretum, licet realiter identificentur. Nam non minus repugnat inter se *communicari*, & *non communicari*, quam *deficere*, & *non deficere*. Sed de Essentia, & Paternitate realiter identificatis possunt verificari *communicari*, & *non communicari* vi distinctionis virtualis: siquidē Essentia communicatur Filio, & Paternitas non communicatur Filio. Ergo pari ratione, licet Deus, & eius decretum liberum realiter identificentur, poterunt, quia distinguuntur virtualiter, ita se habere, vt decretum deficiat manente Deo.

70 Verum, licet distinctio virtualis ad saluandam oppositionem aliquorum prædicatorum vtilis sit, non tamen ad omnem oppositionem saluandam: si enim ad omnem oppositionem prædi-

catorum saluandum sufficiens esset possemus Deum cum omni oppositione prædicatorum considerare, nihilque nobis fixum, & stabile esset, dum distinctione virtuali pro quolibet casu indiscriminatim vteremur. Deinde hæc duo prædicata *deficere*, & *non deficere*, ita inter se opponuntur, vt nullum apud Philosophos maius sit distinctionis realis fundamentum, quam extremorum separatio: vnde commune, & indubitatum axioma emanauit. *Ea quæ realiter separantur realiter distinguuntur.*

71 Deinde id, quod realiter defectibile est, non potest esse summè necessarium, aut perfectum. Sed quod non est summè perfectum, & necessarium, non est Deus. Ergo decretum realiter defectibile non erit realiter Deus. Consequentia est legitima, & minor euidens. Maior autem probatur. Quod potest non esse, potest carere omni perfectione. Quod potest carere omni perfectione, non est summè perfectum. Ergo quod potest non esse, seu deficere, non est summè perfectum. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Quod potest carere omni perfectione, indifferens est vt sit, & non sit perfectum, sed id, quod habet indifferentiam vt sit & non sit perfectum, non est summe perfectum. Ergo quod potest carere omni perfectione, non est summe perfectum. Minor probatur. Esse summè perfectum est esse essentialiter ita perfectum, vt non præscindat in suo conceptu essentiali à perfectione absoluta vt absolutè existente. Sed quod essentialiter est indifferes ad gaudendum, & carendum perfectione, præscindit à perfectione vt absolutê habita. Ergo non est summe perfectum.

72 Dices secundo decretum liberum vltra actus necessarios Dei non addere perfectionem; sed terminationem duntaxat ad obiectum contingens: quapropter, deficiente decreto, cum solum deficiat ob defectum terminationis, non deficit Deo aliqua perfectio: deficere autem Deo realiter prædicatum aliquod nullā perfectionem formaliter inuoluens non debet inconueniens reputari.

73 Sed contra. Adhuc dato terminationem attingentem non dicere formaliter perfectionem; semper nihilominus verū est aliquod cum Deo verè, & realiter identificatum verê, & realiter deficere. Hoc autem implicatorium est, quia siuê dicat, siuè nō, dicat perfectionem formaliter, implicat identificari cum Deo quod verê, & realiter separatur à Deo per realem, & entitatiuam separationem.

(∴)

SECT.

SECT. V.

Explicatur sententia, quæ in hac quæstione nõ omnino displicet.

74 NOn est animus præsentem difficultatem soluere, quæ semper mihi insuperabilis reputabitur; sed terminos tradere quibus in hac materia decentius loquamur. Assero ergo actum diuinum contingentem cum Deo plené, & adæquatẽ identificari; nõ tamen obinde posse aliquid diuinum deficere per verum, & realem defectum; sed tantum deficere posse virtualiter.

75 Itaque Deus, vt actualiter decernens mundum, & dicit aliquid reale, & etiam aliquid virtuale. Realiter quidem dicit ipsum Deum: quia ex suis prædicatis intrinsecis est tota realitas, & volitionis, & nolitionis diuinæ circa mundum: virtualiter verò addit quod volitio mundi non solum realiter; verum & virtualiter, existat, seu quod non deficiat virtualiter. Si enim hæc volitio mundi, licet non realiter, virtualiter tamen deficeret, ita vt in ordine ad denominandum Deum volentem perinde se haberet, ac si non existeret, tunc Deus non esset decernens mundum, licet realiter existeret volitio mundi: quia cum *denominari* Deum volentem mundum, vltra ipsam volitionem realem, addat quod etiam virtualiter existat, seu quod non virtualiter deficiat: eo solum quod virtualiter deficiat, deficiat aliquid modo, quoad huiusmodi denominationem requiritur: ac per consequens deficiet ipsa denominatio absque defectu vero, & reali, alicuius cum Deo identificati.

76 Cæterum, licet deficiat virtualitas; cum tamen virtualitas supra realitatem, nihil reale, sed solum virtuale superaddat: hinc fit defectum virtualitatis non esse deficere propriè, & verè aliquid, sed id ipsum, quod est, & realiter non deficit, perinde se habere, ac si realiter, & verè deficeret: hoc est non denominari Deum actualiter volentem mundum. Hac ratione huius sententiæ Patroni videntur sibi conciliare quidquid in hac materia docet fides, quin exinde aliquid Dei maiestati oppositum concedere cogantur.

77 Vt autem hoc melius percipiatur, animaduertendum est volitionem mundi, & posse considerari quoad entitatem, & posse considerari quoad denominationẽ. Si quoad entitatẽ cõsideretur, est ipse Deus secundum se: Deus enim secundũ se est tota entitas om-

nium volitionum, & nolitionum diuinarum. Vnde volitio quoad entitatem nihil addit supra ipsum Deum, realiterque est nolitio mundi quoad entitatem. Ex quo etiam infertur neque volitionem, neque nolitionem mundi esse quoad entitatem defectibiles; sed semper necessario, & indefectibiliter existere, tum volitionem, tum nolitionem mundi, tum quodlibet aliud decretum quoad entitatem. At vero volitio quoad *denominationem*, seu *denominatio Dei volentis* vltra volitionem quoad entitatem addit quod etiam existat virtualiter: hoc est quod & existat, & se habeat vt existens, seu quod non perinde se habeat, ac si non existat: hoc est, quod non deficiat virtualiter.

78 Ex his duobus constitutiuis denominationis *volentis mundum* hoc secundum, nempe *se habere vt existens*, aut *non perinde se habere, ac si non existeret* deficere potest: ideoque volitio potest non denominare, ac perinde se habere in ordine ad denominandum, ac si non existeret. Cum ergo denominatio volentis hæc duo includat, nempe, & existentiam realem, & existentiam virtualem, siue carentiam defectus virtualis, infertur quod ex solo defectu huius virtualitatis deficiat denominatio, quæ in suo conceptu hanc virtualitatem includit: nam aggregatum, seu coniunctum ex duplici parte deficit deficiente qualibet ex illis. Ex quo etiam deducitur volitionem esse defectibilem, quoad denominationem; non vero quoad entitatem: nam quoad denominationem includit virtualitatem, quæ defectibilis est, & propterea defectibilis est denominatio, quia in denominatione includitur virtualitas defectibilis: & cũ hæc ipsa virtualitas includitur in hoc quod est *Deum decernere mũdum* colligitur id ipsum pariter defectibile esse.

79 Hæc virtualitas, licet chimæra non sit; nihilominus perfectio, aut entitas simpliciter non est: quia, vt aliquod obiectũ perfectio, & entitas sit, requiritur non solum à chimæra distingui, verumetiam tale esse, vt eo indigeat omne id, quod est tale obiectum: id enim, quo non indiget id ipsum, quod cum eo identificatur, entitas non est: nam omne verum ens indiget omnibus suis realibus, & entitatiuis prædicatis intrinsecis. Cum igitur Deus acceptus secundum prædicata necessaria non indigeat hac virtualitate; ideo hæc virtualitas entitas, aut perfectio entitatiua formaliter non est.

80 Præterea, licet hæc virtualitas separetur à Deo, minimè à Deo distinguitur: quia, vt vnum ab alio distinguatur requiritur ita separari vt id, quod separatur non ita se habeat, vt quando

est

est existens solum sit existens, & amabile ab eo, cuius est intrinseca affectio. Cum igitur hæc virtualitas, dum datur, ita reperiatur in Deo, vt omnino à Deo habeat formaliter, & existere, & posse amari; ideo hæc virtualitas non distinguitur à Deo, licet à Deo separabilis sit: non enim est entitatiuè separabilis à Deo, sed solum iuxta propriam naturam virtualitatis, quæ formaliter perfectionem, aut entitatem non inuoluit.

81 Hac doctrina componitur primo Deum non amare per amorem à se distinctum: quia hic amor quoad entitatem est ipse Deus, & vltra Deum nihil realiter addit: solum enim addit virtualitatem, quæ in se formaliter entitatem non habet.

82. Secundo componitur nihil reale realiter identificatum cum Deo esse realiter defectibile per realem defectum: quia actus diuinus non est defectibilis quoad entitatem, sed quoad denominationem ratione defectus virtualis, qui non est realis; sed virtualis defectus: licet enim deficiat denominatio, cum non deficiat qua parte dicit realitatem; sed qua virtualitatem inuoluit, ideo non deficit defectu reali; sed defectu virtuali: quod infra in solutione argumentorum amplius explicabitur.

83 Tertio componitur Deum esse liberum, & indifferentem ad volendum mundum: quia cum hæc denominatio volentis inuoluat virtualitatem, & hæc virtualitas defectibilis sit, inde infertur denominationem contingentem esse, Deumque liberum ad volendum, & nolendum.

84 Hæc sententia (ni fallor) non solum traditur ab his authoribus, qui pro ea citantur; verum à pluribus alijs, qui pro alijs allegantur: nam hanc sententiam tradit Suarez, cum ait decretum diuinum vltra Deum nullam addere perfectionem: cum enim vltra Deum solum addatur virtualitas aliqua: hinc fit vltra Deum neque perfectionem: imò neque realitatem aliquam superaddi. Hæc etiā est mens complentium decretum liberum per moralitatem quandam: nam sub nomine moralitatis nihil aliud intelligunt nisi id, quod nos sub nomine virtualitatis explicamus: videlicet non se habere perinde, ac si deficeret, seu se habere volitionem vt existentem. Nec ab hac sententia discrepant qui per respectum rationis decretum explicant: nam solum asserunt decretum nihil addere realiter supra entitatem necessariam Dei, concipi tamen à nobis vt aliquid distinctum, & superadditum.

85. Denique hæc est sententia (quidquid alij reclament) quoad potiorem sui partem Patris Vazquez, & connotantium: nā

hi

hi authores asseruere ita intellecto nouo connotato intelligi Deũ velle nouum obiectum, vt nunquam, vel somniauerint cõnotatum ingredi denominationem, seu esse illius constitutiuum, sed eandem entitatem volitionis necessariæ, posito connotato vt præcisa cõditione, se ipsa vt adæquata ratione formali (& non solum vt adæquata forma) ferri in obiectum contingens: consequenterque, posito connotato vt conditione, iam conuenire voluntati diuinæ aliquod prædicatum, quod antea non conueniebat: in quo consistit conceptus distinctionis virtualis: modo quo in sententia connotantium non admittentium vnionem superadditam inter materiã, & formam, posita applicatione extremorum vt pura conditione, extrema denominantur, & sunt vnita, quin extrema vt vnita inuoluant applicationem: quia in hac sententia applicatio, non solum non est forma; verum neque ratio formalis, vel inadæquata denominationis vniti substantialiter. Pariter ergo in nostro casu sentit Vazquez, & clarissime Arrubal, posito connotato vt pura conditione, iam verificari de cognitione diuina extendi ad obiectũ creatum absque vlla prorsus variatione reali. Ergo hi authores nobiscum consentiunt, quatenus denominationem volentis adæquatè cũ Deo identificant; licet asserant dependere à connotato, tanquam à pura conditione.

85 Explicandam esse decreti constitutionem vt nos eam explicuimus ex eo mihi probatur, quod hac ratione nihil dicatur vltra id, quod Concilia, & Patres de decretis diuinis tradunt, & ex alio capite termini tradantur, quibus in tanti mysterij arcano absque reprehensione loqui possimus. Concilia, & Patres docent Deum non amare per amorem à se distinctum simpliciter, & absolutè. Id libentissime fatemur: adeo vt ne inadæquatè quidem *decernere liberè* siue in concreto, siue in abstracto acceptum, a Deo distinguamus. Ipsa ratio videtur demonstrare nihil diuinum posse verè, & realiter per verum, & realem defectum deficere. Id etiam vltro clamamus: cum solum defectum virtualem agnoscamus: hoc est ita Deum nunc velle mundum, vt possit non velle: ac proinde posse se habere in ordine ad volendum mundum, acsi non haberet volitionem: quod est idem, ac dicere posse non velle. Deinde de fide est Deum esse liberum in suis actibus: hoc autem etiam docemus, cum ratione defectus virtualis inclusi in hoc conceptu *Deum non velle mundum* asseramus Deum ita mundum velle, vt possit verè, & realiter mundum non velle. Ecce quomodo omnia, quæ fides, & Patres docent de diuinis decretis eadem & fateamur, &

docea-

doceamus. Præterea hac ratione termini traduntur, quibus de Deo dignè, & decenter loqui possimus: nam his virtualitatibus iuxta doctrinam traditam vtentes, & diuersitatem decretorum apprehendimus, & simplicitatem propugnamus: & argumentis oppositis ita respondemus, vt, licet apertè non superentur; non tamen aperte victoriam reportent; sed fugiantur decenter: & honeste, quo minus euidenter noceant, prohibeantur.

SECT. VI.

Obiectiones soluuntur.

87 OB. 1. Deo potest verè, & realiter, & formaliter deficere denominatio volendi mundum. Sed denominatio volendi vere, & realiter, & non solum virtualiter identificatur cum Deo. Ergo aliquid verè, & realiter, & non solum virtualiter identificatum cum Deo potest verè, & realiter, & formalissime deficere. Cõsequentia est legitima. Maior certa: siquidem vere, & realiter, & non modo virtualiter Deus potest antecedenter non velle mundũ, sicut modo vere & realiter non vult alterum mundum. Minor vero probatur. Denominatio volendi mundum ita identificatur cũ Deo, vt nihil inuolvat distinctum realiter à Deo. Ergo realiter, & vere est Deus.

88 Respondeo ly *formalissime vere, & realiter* accipiendum esse iuxta subiectam materiam: vnde, si cadat supra extremũ ita realitatem continens, vt nullam involuat virtualitatem, *deficere formaliter* erit deficere per verum, & realem defectum distinctũ adæquatè à defectu virtuali. Si vero cadat supra aliquam virtualitatem *deficere formalissime vere, & realiter* præcisse erit formalissimè vere & realiter ita se habere, ac si deficeret. Si vero cadat supra aggregatum ex realitate, & virtualitate, solum significabit vnam ex his duabus deficere. Cæterum, cum in prædicto casu ly *deficere formalissimè* afficiat denominationẽ involuentẽ realitatẽ, & virtualitatẽ: ideo *deficere formalissimè vere, & realiter* denominationẽ, solũ significabit, vel deficere realiter volitionem, vel se habere, ac si deficeret. Quare, licet denominatio identificetur realiter cũ Deo, non inferetur aliquid identificatum cum Deo deficere per defectũ alicuius realitatis; sed vel per defectum realitatis, vel per defectum virtualitatis, quæ etiam includitur in denominatione.

89 Vns-

89 Vnde ad argumentum in forma respondeo distinguendo maiorem. Deo potest verè, & realiter, & formalissime deficere denominatio volentis mundum, quatenus dicit actum quoad entitatem nego: quatenus dicit etiam virtualiter existere, siue non virtualiter deficere: concedo maiorem. Et deinde distinguo minorē. Denominatio identificatur realiter cum Deo: non dicens nisi existentiam realem identificatam realiter simpliciter cum Deo: nego: addens supra existentiam realem existentiam etiam virtualem, siuē non defectum virtualem, concedo minorem. Et deinde distinguo consequens. Ergo aliquid realiter identificatum cum Deo vere, & realiter deficit, qua parte dicit existentiam realem, nego: qua parte dicit existentiam virtualem, siue non defectum virtualem volitionis, concedo consequentiam.

90 Instabis 1. Virtualis existentia deficit formalissime. Sed virtualis existentia vere, & realiter identificatur cum Deo. Ergo aliquid vere, & realiter identificatum cum Deo. Formalissimè deficit. Respondeo distinguendo maiorem. Formalissime deficit prout ly *formalissime* significat cadens supra realitatē, nego, prout ly *formalissimè* significat cadens supra *virtualitatem*, seu supra *virtualiter*: concedo maiorem: & concessa minore: distinguo consequens. Ergo aliquid realiter identificatum cum Deo potest formalissimē deficere per defectum virtualitatis, seu per defectum virtualem realitatis, & formalem in esse virtualis concedo: aliter nego consequentiam.

91 Instabis 2. Id, quod est separabile ab alio: eo modo, quo est separabile ab alio, non est illud aliud, neque identificatur cum illo. Sed volitio diuina quoad denominationem, seu denominatio volentis mundum est separabilis reuera à Deo. Ergo prædicta denominatio non identificatur cum Deo. Respondeo eodem modo concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Denominatio volentis mundum est separabilis à Deo, qua parte dicit realitatem, & entitatem actus nego: qua parte dicit existentiam virtualem, subdistinguo: separatione iuxta naturam virtualitatis, seu præcisse in esse virtualitatis: concedo: in esse realitatis, vel aliter, nego minorem. Et deinde distinguo consequens. Ergo non est hæc denominatio reuera realiter Deus: nego, realiter virtualiter, concedo consequentiam.

92 Est dicere quod non solum existat realiter actus, verumetiam virtualiter, non datur realiter, & vere in Deo, quando Deus non vult. Hoc autem non probat Deum non esse realiter

illum

illum actum, siuè illum actum non esse realiter Deum; sed Deum de facto se habere, ac si realiter non identificaretur cum illo actu: & illum actum realiter, & formalissime se habere, ac si realiter non identificaretur cum Deo.

93 Secundo sic arguit P. Ribadeneira. Quoties absolutè simpliciter, & propriè, & sine limitatione diminuente proprietatem deficiendi potest abesse effectus formalis, abesse potest simpliciter, propriè, & plusquam virtualiter aliquid eius effectus formalis: siue absit ratione defectus, qui dicatur defectus volitionis necessariæ Dei in ordine ad eum effectum præstandum, siue ratione alterius defectus. At effectus volendi efficaciter mundum potuit à Deo abesse absolutè, & simpliciter, & non solum virtualiter: Ergo aliquid ipsius denominationis potuit abesse simpliciter, proprie, & plusquam virtualiter ratione defectus alicuius, quocunque nomine id, quod deficit, appelletur. Id autem aliquid effectus formalis est iuxta nos identificatum cum Deo. Ergo aliquid identificatum cum Deo potest simpliciter proprie, & plusquam virtualiter deficere. Ergo iam admittimus id ipsum quod vitare contendimus, nempe aliquid identificatum cum Deo posse deficere vero, & reali defectu.

94 Respondeo hanc propositionem *deficit denominatio volentis*, seu *deficere potest absque restrictione aliqua in modo deficiendi* aliter, & aliter intelligi posse. Primo enim ita intelligi potest vt deficiat simpliciter cadente *simpliciter* supra denominationem: ita vt ly *simpliciter* solum dicat, quod simpliciter deficit aliquod constitutiuum denominationis ea ratione, qua constitutiuum est: ita vt, si vnum constitutiuum sit reale, & alterum virtuale, seu virtualiter existens, deficere simpliciter denominationem solum significet, vel quod non sit realiter extremum reale, vel quod simpliciter non se habeat, ac si existat extremum, quod virtualiter existere requiritur. Et in hoc sensu vera est propositio maior, nempe, denominationem volentis posse deficere: quia potest actus volendi simpliciter absolute realiter perinde se habere, ac si non existeret. Aliter potest intelligi prædicta maior propositio: nempe denominationem posse simpliciter deficere: hoc est posse simpliciter deficere eo modo, quo *simpliciter* significat cadens supra realitatem aliquam præcisè. Et hoc sensu falsa est maior propositio: quia denominatio volentis non ita simpliciter potest deficere, vt deficiat vere, & realiter aliquid reale, prout reale opponitur virtuali.

95 Hinc iam apparet solutio ad argumentum superiꝰ

nam quando ita deficit aliquid absolute, & simpliciter; vt ly *simpliciter* & *absolutè* non cadat supra extremum, aut adæquate, aut inadæquate virtuale, tunc vere, & realiter deficiet aliquid illius per defectum alicuius realitatis; secus quando *deficere simpliciter, & absolutè* cadat supra extremum, quod inadæquate est aliquid præcisse virtuale ratione sui. Cum igitur denominatio volentis, vt supra docuimus, inadæquate dicat aliquid ratione sui virtuale præcisse: inde fit quod, licet deficiat simpliciter, & absolute denominatio, deficiat simpliciter in esse virtualiter se habentis; non tamen deficiat absolute, & simpliciter quoad realitatem actus, ex qua realitate simul cum existentia virtuali coalescit denominatio.

95 Vnde ad argumentum in forma respondeo: distinguendo mai. Quotiescumque deficit effectus formalis, deficit simpliciter aliquid illius, modo, quo constituit effectum formalem, cócedo: aliter nego maiorem. Deinde distinguo minorem. Denominatio volentis potest simpliciter deficere quoad existentiam virtualem, concedo: quoad existentiam realem, nego minorem. Et distinguo consequens. Ergo aliquid effectus formalis potest deficere simpliciter: in esse virtualiter existentis, qua ratione constituit effectũ formalem, concedo: aliter nego consequentiam.

97 Iterum instat idẽ author. De facto quando Deus modo vult mundum, non est nolens mundum. Ergo deficit nolitio mũdi quoad denominationem. Ergo nolitionẽ se gerere, ac si existat, vere & realiter deficit. Tunc sic. *Ita se gerere nolitionem* est quid verũ & reale identificatũ cũ Deo. *Ita se gerere nolitionem* verê & realiter deficit, & non solum virtualiter: esset enim virtualitas virtualitatis, quod est ridiculum. Ergo aliquid vere & realiter identificatum cum Deo, vere & realiter, & plusquam virtualiter deficit.

98 Respondeo ad vltimum syllogismum, in quo consistit difficultas: distinguendo maiorem. *Se gerere nolitionẽ vt existentẽ* est quid verum, & reale, prout verũ, & reale opponitur chimærico, & ficto; concedo: prout opponitur virtuali, nego maiorẽ. Deinde concessa minori: distinguo consequens. Ergo aliquid realiter identificatum cum Deo deficit realiter, & plusquam virtualiter: cadẽte *realiter plusquam virtualiter* supra realitatẽ, nego: supra virtualitatem in esse talis, concedo consequentiam. Ex quo non infertur realis defectus, sed virtualis. Etenim actus deficit virtualiter, ipsa vero virtualitas deficit formaliter in esse virtualitatis.

99 Ob. 3. Actus diuinus sumptus quoad denominationẽ est defectibilis. Sed quod est defectibile, nõ est tam æternum, tã ens

tam

tamque perfectum, ac ipse Deus. Ergo actus diuinus quoad denominationem non est Deus. Respondeo actum diuinum sumptum quoad denominationem non esse defectibilem qua parte dicit quid reale, sed qua parte dicit quid virtuale. Quod autē est defectibile solum qua parte dicit quid virtuale, non est virtualiter tam ens, tam æternum; tamque perfectum, ac Deus, à quo virtualiter distinguitur. Est tamen tam perfectum realiter, quia realiter defectibile non est.

100 Ob. 4. Existentibus omnibus alijs, & deficiente hac virtualitate, nihil vere, & realiter deficit. Ergo non deficit vera, & realis denominatio. Antecedens videtur certum iuxta nostram sententiam: siquidem virtualitas, quæ deficit, nihil est reale, sed solummodo virtuale. Consequentia prob. Nihil verum, & reale potest deficere non deficiente aliquo verè reali. Sed, deficientè virtualitate duntaxat, nihil verum, & reale deficit. Ergo nequit deficere realiter vera, & realis denominatio *decernentis* ex eo præcisse quod deficiat aliqua virtualitas.

101 Distinguo primum antecedens. Existentibus omnibus alijs, & deficiente hac virtualitate, nihil verè, & realiter deficit prout *vere & realiter deficit* significat acceptum secundum se, concedo: prout significat vt contractum ad extremum virtuale, vel includens extremum virtuale, nego antecedens: & nego consequentiam. Ad probationem huius consequentiæ, concessa maiori, distinguo minorem. Deficientè virtualitate duntaxat, nihil verum & reale deficit: non inuoluens virtuale, concedo: nihil verum & reale inuoluens virtuale, nego minorem. Et deinde nego consequentiam: quia deficere realiter denominationem solum dicit deficere aliquod eius constitutiuum, prout constitutiuum est.

102 Ob. 5. Deus vere proprie, & formaliter, & non solum virtualiter, est liber. Sed hoc nequit componi per solam defectibilitatem virtualem alicuius. Ergo debet Deo concedi aliqua vera, & realis defectibilitas. Minor probatur. Esse Deum vere, & propriè liberum, est Deum posse se exercere per aliquod exercitiū contingens. Sed hoc per solam defectibilitatem virtualem nequit componi. Ergo neque libertas. Minor prob. *Posse se vere exercere contingenter* est dari veram contingentiam se exercendi. Sed vera contingentia non est solum contingentia, aut defectibilitas virtualis. Ergo posse se verè exercere liberè, non componitur sola defectibilitate virtuali.

103 Con-

103 Concessa prima maiori, nego minorē. Ad huius probationem, nego etiā min. Ad probationē huius, distinguo maiorē. Exercere se verê contingenter est dari veram contingentiam se exercendi eo modo, quo *exercere* involuit sua constitutiua, concedo: aliter nego maiorem. Præterea distinguo minorem. Vera contingentia non est solum contingentia virtualis: si vera contingentia appellet supra extrema adæquate realia, concedo: si appellet supra extrema non adæquate realia, sed quorum aliquod sit præcisse virtuale, nego minorem, & consequentiam.

104 Dices: hac ipsa solutione, & doctrina posse defendi decretum compleri per futuritionem, vel absolutam, vel conditionatam obiecti: quia posset dici hoc quod est *Deum decernere* involvere aliquid absolute existens de præsenti, nempe actum quoad entitatem, & aliquid futurum conditionate. In quo casu Deus esset *non decernens* ex defectu præcisse conditionati in esse conditionati: quia tunc deficeret constitutiuum realiter ea ratione, qua constitutiuum esset, modo quo veritas conditionata ex actu vt absolutè existente, & ex obiecto vt existente conditionate dicitur coalescere.

105 Respondeo diuersam admodum esse rationem in futuritione conditionata, ac in virtualitate: quia futuritio conditionata ita non est de præsenti, vt neque sit, neque ob perfectionem sui (cum sit res valde limitata) perinde realiter se habeat, ac si existeret. At vero virtualitas, licet realiter non sit aliquid existens; nihilominus vere, & realiter perinde penitus se habet in ordine ad denominationem, ac si realiter existeret.

106 Deinde futuritio, siue absoluta, siue conditionata prout distinguitur à Deo, non est intra Deum, secus hæc virtualitas. Denominatio autem cognoscentis, & amantis debet esse intrinseca: cum *velle* & *intelligere* intra nos ipsos exercéatur.

107 Denique futuritio rerum non causat rerum existentiam, secus *Deum velle*. Ex eo enim res existunt, quia Deus vult eas existere, secus ê conuerso vt supra dicebamus.

SECT. VII.

Vtrum actus diuini cōtingentes dicant formaliter perfectionē?

108 DVplex perfectio potest excogitari: alia adæquata; alia inadæquata. Perfectio adæquata est ea, quæ secundum se

se est ratio adæquata constituens aliquod extremum bonum, siue perfectum in aliquo genere. Perfectio inadæquata est ea, quæ est aliquid rationis constituentis aliquod extremum bonum, & amabile in aliqua linea. Præterea dupliciter potest intelligi actum contingentem, vt talem, dicere perfectionem. Primo reduplicando totum actum contingentem. Secundo reduplicando duntaxat rationem formalem contingentiæ. In hoc secundo sensu idem erit inquirere: an actus contingens dicat perfectionem, ac Inquirere: an ea formalitas, quæ supra prædicata Dei necessaria constituit actum contingentem sit secundum quod non includit prædicata necessaria Dei ratio formalis amandi aliquod obiectum.

109 Iuxta primum modum reduplicandi actum contingentem idem erit quærere: an actus contingens, vt contingens dicat perfectionem, ac investigare: an in actu contingente considerato secundum omnia sua constitutiua collectiuè accepta sit perfectio? Quod quidem alium duplicem sensum involuit. Primum: an dicat perfectionem per inclusionem, siue per identitatem inadæquatam? Hoc est: an tale complexum involuat aliquod constitutiuum, quod sit perfectio? Secundus sensus est: an dicat per identitatem adæquatam aliquam perfectionem? Hoc est: an sicuti ex prædicato necessario, & formalitate contingente resultat actus contingens virtualiter distinctus à prædicato necessario seorsim, & à formalitate contingente seorsim: ita resultet quædam perfectio virtualiter distincta à qualibet ex illis formalitatibus seorsim, in distincta penitus virtualiter à complexo vtriusque?

110 Præterea accuratè observandum est esse longe diuersum, totum actum contingentem adæquatê sumptum perfectũ, & amabilem esse, ac esse rationem formalem amoris terminati ad ipsum adæquatè acceptum. Primum enim soluitur eo præcisê, quod actus adæquatè acceptus terminet amorem. Secundum autem requirit ipsum adæquate acceptum esse rationem mouentem ad illud amandum.

111 Ex quibus omnibus colligitur sub hoc titulo, *An actus diuinus contingens formaliter vt talis dicat perfectionem?* quatuor potissimum examinari. Primum: an totus actus includat aliquid, quod sit perfectio? Secundum: an actus adæquatê acceptus sit aliqua perfectio virtualiter indistincta ab actu adæquatè accepto? Tertio: an ipsa formalitas contingens prout non includens aliquid necessarium sit perfectio? Quartum denique: an actus contingens adæquatè acceptus sit amabilis & bonus siuè à se, siuè ab alio.

Aa 112 Di-

112 Dico primo. Actus diuinus contingens adæquatè acceptus includit aliquid, quod est formaliter perfectio. Hæc conclusio est omnino certa: siquidem actus diuinus contingens includit prædicata necessaria Dei, quæ formaliter sunt perfectio.

Dico secundo. Actus diuinus contingens adæquate acceptus amabilis, & bonus est, siue à se, siue ab alio. De hac etiam conclusione arbitror dubitari non posse: quia Deum se exercere libere intentionaliter, bonum est. Bonum enim est Deum velle creare mundũ, redimere peccatum, Filium suum vnigenitum dare, & alia huiusmodi. His extra dubium statutis, reliquum est discutere: an formalitas contingens, vel se sola, vel saltem partialiter, possit esse ratio mouens ad amorem? Hoc est: an sit se sola perfectio, vel saltem constitutiuum alicuius perfectionis?

113 Dico ergo 3. Actus contingens Dei cognoscendi, & amandi sumpti quoad denominationẽ: hoc est *Deum cognoscere, & amare* dicit formaliter perfectionẽ virtualiter distinctã a prædicatis necessarijs: Id est totus actus contingens adæquate acceptus est aliqua perfectio involuens realitatẽ, & virtualitatem. Prob. hæc conclusio. Ex terminis patet agens rationale exercere suam libertatem, & voluntatem liberam in se ipso bonum esse, & æstimabile, ita vt se exercere prædicto modo sit ratio, quare sit bonum. Sed ita se exercere, est velle contingenter. Ergo prædictum velle contingenter dicit, qua tale, perfectionem in se: imò ipsum *velle contingenter*, vt non est præcisè Deus secundum prædicata necessaria, est ratio, quare ametur ipse Deus. Ergo prædictæ denominationes dicunt in se perfectionem distinctam virtualiter à perfectione necessaria Dei: siquidem Deus non solum est amabilis quia Deus, verum etiam quia decernit, & vult cõtingenter nobis plura bona. Ergo perfectio, quæ formaliter dicitur in his denominationibus, vt formaliter talibus, est perfectio virtualiter distincta à Deo.

114 Declaratur hæc ratio. Deum velle redimere genus humanum, & nobis Filium suum vnigenitum dare, vt eius pretiosissimo sanguine à peccatorum sordibus mundaremur, & Dei beatissimo frueremur conspectu, novus titulus est amandi Deum præter necessariam Dei bonitatem. Ergo aliqua bonitas resplendet in hac voluntate quoad denominationem accepta. Adversus hanc conclusionem.

115 Ob. 1. Non sufficit ad bonitatem obiecti prædicatum aliquod præbens sufficientem titulum vt ametur obiectum, dummodo in carentia talis prædicati æquus titulus ad obiecti amorem

reperiatur. At carentia vnius actus liberi Dei est alius actus liber, & in hoc secundo actu libero est æqualis titulus amandi Deum, ac est in primo actu, qui per hunc excluditur. Ergo in nullo ex his actibus datur id, quod requiritur ad bonitatem. Maior (in qua videtur esse difficultas) probatur. Nam, ideo carentia mundi non est bona, aut perfecta, quia non præponderat in æstimatione suo contradictorio, nimirum existentiæ mundi. Deinde ex ipsis terminis videtur conspicuũ nullum æstimabilitatis gradum afferre id, quo ablato nullus æstimabilitatis gradus aufertur. Si autem vnum contradictorium alteri in æstimabilitate non præponderat, idem gradus, idemque pondus æstimabilitatis erit existente, & deficiente quolibet ex illis contradictorijs. Ergo ad rationem bonitatis requiritur aliqua præponderantia respectu sui contradictorij formalis. Huic argumento innitens contendit P. Aldrete volitionem v. g. non dicere distinctam perfectionem à nolitione, sed eandem: quia, cum volitio non præponderet nolitioni, cuius est formale contradictorium, ideo non est in Deo perfectio *velle* potius quam *nolle*; sed solum est perfectio *velle*, vel *nolle*. Quapropter, iuxta hunc authorem, hic terminus *hæc perfectio* solum dicit vage *velle, vel nolle* & consequenter eadem est perfectio *velle*, ac *nolle* cum tam vnum, quã alterũ, sit *velle, vel nolle*, in quo præcisè perfectio consistit.

116 Resp. primo, quod, vt aliquid sit bonũ, non requiritur quod præponderet in æstimabilitate eius exclusiuo physico, sed quod per præcissam negationem illius non æqua æstimabilitas enũtietur, licet ex hac veritate negatiua æqua æstimabilitas inferatur. Cũ igitur ex eo præcisè quod negetur decretum mundi, non affirmetur nolitio opposita, licet inferatur existere, ideo volitio mundi perfectionem potest importare. Etenim per hanc præcisè negationẽ *Deus nõ decernit mundũ* nulla perfectio affirmatur; sed solũ negatur volitionis perfectio. Nõ igitur est ratio, quare volitio perfectionẽ nõ debeat importare. Aliter res se habet in carentia mundi: quia eo ipso formaliter quod negetur carentia mundi per hanc propositionem. *Non deficit mundus* affirmatur formalissimè existentia mundi, quæ præponderat mundi carentiæ.

117 Respondeo secundo ad bonitatem solum requiri, quod præcisiue à tali ratione non inveniatur idem titulus ad amorem, ac reperitur vi talis rationis. Licet enim Deus se solo sit infinitè dignus amore, &, licet etiam admittatur quod neque extensiue, neque intensiue, sit dignior amore vt volens, quam vt nolens mundum: nihilominus Deus secun-

dum se acceptus non continet titulum amoris, qui reperitur in ipso Deo vt decernente mundum: quia, licet decernere mundum non sit titulus ad maiorem amorem; est tamen, tum novus titulus ad amorem, tum titulus ad specialem amorem (licet non intensiorem) quo Deus ametur, quia decernens mundum. Non igitur requiritur præponderantia vnius contradictorij respectiue ad alterum contradictorium, sed respectiuè ad Deum præcisiuè acceptum.

118 Ad id, quod additur, videlicet nullum æstimabilitatis gradum afferre id, quo ablatô præcisè, nullus æstimabilitatis gradus aufertur; distinguendum est: si nullus æstimabilitatis gradus, nec quod ad speciem, neque quoad indiuiduationem auferatur, concedo: si, licet non auferatur quoad speciem, auferatur tamen quoad indiuiduationem, nego. Est dicere: vt aliquis conceptus dicat aliquem æstimabilitatis gradum, nô requiritur quod, ablato tali conceptu, detur minor æstimabilitas absolute loquendo: quia potest eius exclusiuum esse æque æstimabile alia æstimabilitate diuersa numero, sed requiritur, quod per talem negationem nulla æstimabilitas, etiã numerice sumpta auferatur: quod quidem non contingit quando ponitur contradictorium iuxta æstimabile: in hoc enim casu aufertur vna æstimabilitas, & loco illius ponitur alia indiuidualiter saltem distincta à prima.

119 Ob. 2. Quod est tota ratio essendi, & existendi aliquid formaliter, est tota eius essentia existentia, & perfectio formalis, sumptis essentia, existentia, & perfectione *vt quo*. Sed prędicata necessaria Dei sunt tota ratio formalis *qua* est, existit, & bonus est formaliter prædictus actus contingens. Ergo prædicata necessaria sunt tota essentia, existentia, & perfectio formalis actuum contingentium. Ergo nihil distinctum virtualiter, siue adæquate, siue inadæquate à prædicatis necessarijs, est perfectio actuum contingentium. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Quod pure virtualiter datur, nequit adæquate, vel inadæquate esse ratio essendi, aut existẽdi. Sed præter prędicata necessaria Dei nihil est in Deo, quod non sit pure virtuale. Ergo prædicata necessaria Dei, & nihil aliud, sunt tota ratio formalis, *qua* est, existit, & bonus est actus diuinus contingens.

120 Respondeo, quod, cum actus diuinus contingens constet realitate, & virtualitate, ita vt ex his duabus rationibus resultet verus actus diuinus contingens: pari ratione prædictus actus dicit in se partim essentiam, existentiã, & perfectionẽ reales; partim essentiã, & existẽtiã, & perfectionẽ virtuales: ex quibus

con-

conceptibus ficut resultet verus actus contingens, ita etiam vera perfectio potens mouere Deum. Qua propter ad argumentum in forma distinguo maiorem. Quod est tota ratio essendi, & existendi aliquid iuxta propriam naturam, & conditionem est eius essentia, existentia Dei concedo: solum in sensu adæquate reali, nego maiorem. Et distinguo minorem. Prædicata necessaria Dei sunt tota ratio formalis *qua* est & existit actus diuinus contingens: secundum quod dicit reale actus diuinus contingens: concedo: secundū quod dicit tàm reale, quam virtuale nego minorem, & nego consequentiam. Ad minoris probationem: distinguo maiorem. Quod pure virtualiter datur, nequit vel adæquatē, vel inadæquatē esse ratio essendi, aut existendi aliquid nihil involvens virtuale concedo, essendi, vel existendi aliquid involuens aliquid virtuale nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam.

121 Dico 4. Formalitas contingens, prout non involuens prædicata necessaria Dei, nullam dicit perfectionem realem; secus virtualem. Declaratur, & simul probatur hæc conclusio. Id, quod actus diuinus contingens addit vltra prædicata necessaria Dei, prout ita adæquatē distinctum à prædicatis necessarijs Dei, nihil dicit reale, sed pure virtuale: ita enim se habet, vt Deus, qui cum tali conceptu identificatur; ab eo, ne connexionē quidem dependeat: qua propter non est quid realiter habens esse, sed purē virtualiter: hoc est: nihil aliud est, quam pura æquivalentia, sicuti, quando deficit, nihil realiter deficit, sed perinde se habet, ac si deficeret. Ex quo colligitur prædictam rationem non dicere perfectionem realem, sed solum iuxta propriam naturam, nempe virtualem. Etenim est virtualiter perfectio, & quatenus in ordine ad constituendum Deum dignum amore, quia decernit, perinde se habet, ac si esset perfectio realis. Hoc tamen non sufficit vt sit perfectio realis: quia esse perfectionē realem vlterius dicit quod id, quod cum ea identificatur, indigeat ea, saltem connexiuē quod quidem non reperitur in nostro casu.

122 Ob. 1. adversus hoc assertum. Esse distinctum à chimæra, & ente pure possibili: esse constitutiuum actus diuini de facto: esse de facto exigens identitatem actualem hic, & nunc cum infinita perfectione, & esse quid ratione sui amabile, sunt prædicata quæ dicunt formaliter essentiam, existentiam, & bonitatem physicam excedentem bonitatem creatam. Sed hæc virtualitas, prout non includens essentiam, dicit non esse chimæram, & esse plusquā purē possibilem: item dicit constituere de facto actū diuinum,

necnon exigentiam actualis identitatis cum infinito bono. Ergo hæc virtualitas prout non includens essentiam dicit formaliter existentiam, & perfectionem. Huius syllogismi consequentia est bona, & maior videtur ex terminis euidens. Minor autem videtur etiã facile probari. Nam: in primis dari hanc virtualitatem in esse virtualitatis, est esse plusquam purè possibilem: nam dari hanc virtualitatem, sufficit ad complendum Deum in esse liberè volentis. Deinde est aliquid id quod cõtingẽter verificatur absolutè: hoc autẽ, vt ex terminis patet, dicit aliquid vltra esse præcisè possibile. Præterea hæc virtualitas secundum se accepta habet esse vltimum complementum actus liberi: siquidem ex se habet esse eam virtualitatem: & vt virtualitas est, complet actum diuinum contingentem. Denique, vt talis virtualitas est, habet non posse non complere actum diuinum per identitatem cum Deo. Habebit ergo se ipsa, & prout non includens Essentiam Diuinam, exigentiam identitatis cum Deo. Ergo hæc virtualitas se ipsa, & prout non includens Diuinam Essentiam, ea munera exercet.

123. Respondeo ex supra dictis: eam esse realitatem, & entitatem, prout à pura virtualitate distinguitur, quæ ita est omne, quod est, vt id, quod est, sine quo identificatur, indigeat ea aliqua ratione, saltem connexiue. Id autem (vt etiam supra diximus) asserimus nullam habere perfectionem realem, & entitatiuam, quod nihil confert (adhuc connexinè) ad existentiam illius, cum quo identificatur, cum ergo virtualitas, de qua est sermo, nihil inferat existentiæ Dei, cum qua identificatur, siquidem essentia cum ea non connectitur: ideo hæc virtualitas nullam habet entitatem, siue perfectionem realem, & entitatiuam. At vero cum Deus aliter se habet respectu virtualitatis, cum dari non possit virtualitas deficiente Deo: ideo virtualitas non est perfectio entitatiua; secus Deus: quandoquidem de conceptu realitatis est quod ea indigeat quidquid cum illa identificatur.

124 Hinc igitur ad superius argumentum paratur responsum. Concedo igitur hanc virtualitatem se ipsa extrahi ab statu puræ possibilitatis. Nego tamen id sufficere ad perfectionem, vt patet etiam in pura carentia, quæ, iuxta probabilissimam sententiam extrahitur ab statu puræ possibilitatis, & tamẽ perfectione caret. Requiritur ergo ad perfectionem, quod illa indigeat quod cum ipsa positiue identificatur. Similiter concedo se ipsa exigere identitatem: hoc autem nego sufficere ad perfectionem, & bonitatem: quia ad perfectionem & bonitatem requiritur exigere iden-

titatem, per quam id, quod identificatur cum ea, illa indigeat in genere connexio: qua ratione non datur exigentia in eiusmodi virtualitate. Et idem dico de alijs prædicatis supra commemoratis. Ex quibus infertur hanc virtualitatem, prout non includentem Essentiam Diuinam, seu prædicata necessaria Dei, non excedere in perfectione creaturas: quia quod perfectio, & realitas non est, implicat excedere, vel excedi realiter in perfectione.

125 Sed instabis. Hæc virtualitas potest amari ratione sui amore excedente amorem creaturarum. Ergo hæc virtualitas prout talis est maior perfectio perfectione creaturarum, siquidem est se ipsa, & ratione sui amabilior quàm creaturæ. Antecedens probatur. Esse complementum actus diuini identificatum cum Deo: qua tale, & præcisè quia tale est, est dignum maiori amore, quam omnes creaturæ. Ergo hæc virtualitas potest amari ratione sui amore excedente amorem creaturarum.

126 Respondeo negando antecedens. Et ad eius probationem: nego etiam antecedens loquendo de virtualitate, vt complementum est in abstracto. Nam, licet esse complementum actu cōplens in concreto sit amabile ratione sui: ideo est, quia esse complementum, seu esse complens in actu secundo dicit etiam aliud constitutiuum necessarium: quapropter iam non virtualitas sola, sed totus actus est ratio amandi. At vero cum in sola virtualitate vt adæquatè virtualiter distincta à prædicatis necessarijs nihil reperiatur reale, nihil dicit dignum amore ratione sui, sed solum erit dignum amore ratione constitutiui necessarij, cum quo constituit actū contingentem.

QVÆST. XVI.

An si prima causa ex necessitate naturæ operaretur, posset nostra voluntas liberé operari?

HÆc quæstio celebris est apud Thomistas: ex ea enim pendet perfecta intelligentia illius principij apud ipsos inconcussi: videlicet primam radicem humanæ libertatis esse voluntatem diuinam. Pendet etiam ex huius quæstionis resolutione qua ratione intelligendum sit libertatem causarum secundarum in Deum vt in primum liberum reuocandam esse: ideo placuit propositum dubium iuxta Thomistarum etiam principia examinare.

SECT. I.

Non nulla præmittuntur.

1 Notandum est primo ad hanc quæstionem supponendam esse sententiam Thomistarum asserentium physicam prædeterminationem non tollere libertatem, quia non se tenet ex parte actus primi: & facta hac suppositione, investigandum esse: an, si Deus non liberê, sed necessario, siuè ex necessitate naturæ Petrum v. g. ad consensum prædeterminaret: an, inquam, in hoc casu Petrus liberè consentiret? non quia præcisè haberet physicam prædeterminationem, sed quia eam necessario haberet necessitate se tenente ex parte Dei?

2. Notandum est secundo prædictum dubium non resoluendum esse dependenter ab illa quæstione, quæ vniuersaliter inquirit: an ex quolibet impossibili dato quodlibet aliud inferatur, vel non inferatur. Nam potius ad hanc quæstionem supponendum est suppositionem de eo quod Deus ex necessitate naturæ operaretur non cognosci & impossibilem; sed vt nullam involuentem cõtradictionem: & hoc supposito, examinandum est: an in hac præcisse suppositione involuatur defectus libertatis humanæ, quin fiat recursus ad illa contradictoria vel talia, quæ in tali suppositione reperiantur?

3. Notandum est tertio videri aliquibus quod vt prædictum dubium locum habere posit, & ne nugatoria, & ridicula quæstio reddatur, non supponendum esse quod & homo habeat in prædicta hypothesi liberum arbitrium, & quod Deus concurreret eodem omnino concursu ad consensum in eo casu, quo modo concurrit. Nam, si hoc modo instituatur quæstio, certissimum erit creaturam in eo casu liberè operaturam, tametsi etiam dicatur inferri libertatis defectus: quia cum concursus, tam præuius, quam simultaneus, quibus Deus concurrit de facto ad consensum, essentialiter vt tales habeant constituere causam operante[m] manifestè deducitur quod, si ex necessitate naturæ Deus [illegible] ne concurreret, creatura constitueretur libere operans. N[am] operari est operari cũ eiusmodi concursu. Cũ ergo, vt du[...] quatur locus, non supponendum sit ex parte hypothesis [...] quod in quæstionem vertitur: sit inde non supponendam [...] parte hypothesis, tum creaturã habere liberum arbitriũ,

esse liberam in actu primo, tum habere eundem concursum, quem modo habet; quod est esse liberam in actu secundo solum igitur iuxta hos authores supponendum est Deum ex necessitate naturæ conferre homini prædeterminationem ad consensum: & inde discutiendum est: an ex hac duntaxat suppositione legitimè inferatur hominem in eo casu, vel libero carere arbitrio, vel saltem de facto non libere, sed necessario consensum elicere?

4 Cæterum: si semel ostendatur quod, facta suppositione præcisse de eo quod Deus ex necessitate naturæ operetur, creatura nequit libere operari: ita vt ex tali suppositione vt possibili admissa legitimè libertatis humanæ inferatur defectus, quantumvis postea ponatur ex parte hypothesis quod Deus concurrat eodem concursu præuio & simultaneo, semper ex tali suppositione inferetur defectus libertatis, licet etiam inferatur oppositum: vel potius dicendum erit suppositionem non solum in re esse impossibilem, verum etiam in terminis, siue in adiecto fore implicantem: quia coniungeret Deum operari ex necessitate naturæ: quæ necessitas tollit libertatem humanam: & simul Deum concurrere eodem concursu, tum præuio, tum simultaneo: quod est, vel saltem infert, creaturam libere operari. Quam ob rem tota huius quæstionis resolutio pendet ab eo quod operari Deum ex necessitate naturæ tollat vel non tollat libertatem. Nam, si non tollit, poterit Deus concurrere eodem concursu & consequenter illa sua omnino humana posset remanere libertas. Si vero ex tali præcisse suppositione humanæ libertatis inferatur destructio, quidquid postea addatur remanente tali suppositione, vel erit implicatio in adiecto, vel relinquit eandem vim illatiuam.

5. Notandum est quarto: qua ratione intelligi debeat hoc, quod est Deum operari ex necessitate naturæ. Nam ex horum terminorum explicatione potissimum quæstionis præsentis resolutio dependet. Illustrissimus Godoy tract. de volunt. disp. 54. §. 2. num. 29. ait ita intelligendum esse Deum operari ex necessitate naturæ, quod, & si Deus esset ad præmouendum determinatus per modum naturæ; non tamen esset determinatus ad præmouendum semper, sed iuxta exigentiam voluntatis creatæ: quæ, cum non poterit semper esse præmota; nec Deus semper illam ad talem actum præmouere: vnde illa præmotio posset deficere ob cessationem concursus, qui non semper durare deberet. Idem author eodem §. 2. num. 15. & 16. ait, pro casu, pro quo Deus præmoueret ex necessitate naturæ, præmotionem fore absolutè, & simpli-

citer

citer necessariam & non secundum quid, aut ex aliqua suppositione.

6 Ex his duobus principijs deducitur Deum dum operaretur ex necessitate naturæ, ita necessario tunc operari, vt implicaret nō ita tunc operari, tametsi non haberet necessitatem operandi semper eadem ratione. V. g. Deus in instanti A. præmouet efficaciter Petrum ad consensum, quia præmoueri in instanti A. est iuxta exigentiam naturæ. In tali instanti implicaret non existere præmotionem efficacem, licet in instanti antecedenti, & in instantibus posterioribus ad instans A. posset deficere, & de facto deficeret talis præmotio: quia ex vnā parte ipsa natura voluntatis Petri exigeret aliqua exigentia præmoueri in instanti A. secus in reliquis: & ex alia Deus esset metaphysicē necessitatus ad annuendum exigentiæ voluntatis Petri. Iuxta hanc ergo intelligentiam terminorum, dubitatur. An, si Deus instanti A. operaretur ex metaphysica necessitate præmouendo Petrum ad consensum præmotione efficaci ab intrinseco, maneret Petrus liber ad consentiendum, vel potius ad consensum necessitatus? Circa quam quæstionem.

7 Prima sententia docet humanam voluntatem liberam in tali casu manere. Ita (vt refert Eruditissimus Godoy. §. 1. num. 2.) antiquiores Thomistæ. Capreolus in 1. dist. 38. Ferrar. 1. contra Gentes cap. 67. *circa quintam rationem* Caietanus circa quæst. 19. ad artic. 8. & circa eundem articulum Bannez, Nazarius Marcus de la Serra. Idem tradiderat Caietanus ad quæst. 14. art. 13. Zumel quæst. 14. art. 13. Aluarez lib. 3. de Auxilijs disp. 26. & Araujo lib. 6. Metaphysicæ quæst. 13. art. 3. supposito solum quod Deus in prima mundi productione liberē egisset. Pro hac sententia videtur stare P. Vazquez 1. parte disp. 100. capit. 3. verum tametsi à parte doceat P. Vazquez quod & si Deus ex necessitate naturæ operaretur, nihilominus voluntas creata libere operaretur, nihil facit Thomistis, vt infra videbimus.

8 Secunda sententia docet quod, si supponatur Deus operari ex necessitate naturæ præbendo eundem omnino concursum quem modo præstat causis secundis liberi, humanam libertatē indemnem mansuram; secus si non fiat eiusdem suppositio de identitate concursus. Ita P. Suarez 1. tom. Metaph. disp. 19. sect. 3. Machin, & Fasolis apud Godoy loco citato.

9 Tertia sententia negat absolutē quod, si Deus ex necessitate naturæ operaretur, creatura maneret libera ad operandum illud extremum, ad quod à Deo ex necessitate naturæ moueretur

retur. Ita Scotus cum suis in 1. dist. 1. quæst. 1. dist. 4. quæst. 4. dist. 38. ad 1. & in 2. dist. 1. quæst. 3. & ita debent sentire (ni fallor) authores Societatis cum limitatione postea adhibenda.

SECT. II.

Nostra sententia.

10 SIt prima conclusio iuxta sententiam Societatis nullum admittentem decretum efficax operationis creaturæ, siuè intrinsecè connexum cum tali operatione omnino antecedens ad eiusmodi operationem, licet Deus operaretur ex necessitate naturæ, libertatem creatam non euerteret. Declaratur hæc conclusio. Duplex est sententia inter authores Societatis: altera quæ nullum decretum ponit intrinsecè connexum cum consensu Petri v.g. asserendo nimirum Deum instructum Scientia Media tum consensus sub conditione auxilij A. tum dissensus sub auxilio B. decernere auxilium A. decreto inconnexo essentialiter cum consensu, tametsi Deus inefficaciter intendat consensum. In hac sententia facile explicatur quod & si Deus operaretur ex necessitate naturæ libertatem creatam non læderet. Nam quantumvis Deus necessario poneret decretum indifferens, nihil poneret connexum potius cum consensu, quam cum dissensu. Et, licet Deus necessario concurreret cum creatura ad operandum, quatenus necessario subijceretur determinationi creaturæ, nihil poneret Deus connexum cum operatione non subiectum arbitrio creato. Ergo in tali casu Deus non tolleret libertatem creatam. Probatur consequentia. In prædicta suppositione non proueniret à Deo vlla prorsus necessitas antecedens consensus, vt patet ex dictis, ergo nulla tolleretur potestas ad dissensum: & consequenter illæsa remaneret libertas.

11 In hoc sensu loquitur P. Vazquez. Nam cum ipse neget omnem prædiffinitionem efficacem consensus, inde infert Deum operantem ex necessitate naturæ in collatione auxiliorum indifferentium nullam prorsus necessitatem antecedentem humanæ imponere voluntati.

12 Alia sententia est, quam propugnat P. Suarez quē plurimi ex nostris sequuntur: docens nimirum Deum Scientia Media illustratum prædiffinire efficaciter cōsensū Petri v.g. prædefiniēdo-

ne quidem efficaci, & antecedenti remotè in genere physico ad cõsensum prædefinitum, subsequenti tamen obiectiuè ratione Scientiæ Mediæ ad consensum conditionatè præuisum: & in casu purificationis hypothesis subsequuti ad consensum absolutum: ob quam dependentiam, seu quasi dependentiam, voluntas dum est potens dissentire, similiter potens est impedire tum Scientiam Mediam consensus, tum eiusdem consensus efficacem prædefinitionem, Scientiæ Mediæ consensus essentialiter innixam.

13 In hac etiam sententia dicendum est quod, & si Deus operaretur ex necessitate naturæ, libertatem humanam non euerteret. Nam, quantumuis Deus esset necessitatus metaphysicè ad prædefiniendum efficaciter consensum ex suppositione Scientiæ Mediæ efficaciæ auxilij A. hæc necessitas non tolleret quod prædefinitio esset consequens ad consensum: modo, quo, licet Deus ex necessitate naturę cognoscat quidquid cognoscibile est: & obinde non liberè, sed necessario cognoscat efficaciam auxilij A. ex suppositione veritatis conditionatæ; nihilominus quia cognoscit dependenter à tali suppositione, ideo Scientia Media, adhuc vt coniuncta cum auxilio libertatem non tollit, quia & consequitur cõsensum & per dissensum impediri valet. Pariter ergo in nostro casu tamet si Deus, posita Scientia Media consensus, necessario metaphysicê consensum efficaciter prædefiniret, ea prædefinitio efficax esset cõsequens ratione Scientiæ Mediæ ad consensum, & perinde ac ipsa Scientia Media per dissensum impediri valeret. Non ergo esset necessitas opposita libertati; siquidem Deus antecedenter metaphysicê solum esset necessitatus conditionatè ad prædefiniendum consẽsum ex suppositione Scientiæ Mediæ consensus. Quod vero de facto prædefiniret, non esset quidem liberum Deo; esset tamen contingens eadem contingentiá, qua Scientia Media consensus contingens foret.

14 Sit secunda conclusio. Iuxta sententiam Thomistarũ, & iuxta quamlibet aliam ponentem antecedenter omnino aliquid essentialiter connexum cum consensu v.g. nulla ratione existẽs pro determinatione libertatis creatæ: si Deus operaretur ex necessitate naturæ mouendo creaturam ad operandum, creatura non posset libere operari. Probatur hæc conclusio. Et claritatis gratia ponamus Deum ex necessitate naturæ prædeterminare Petrum ad cõsensum in instanti A. In hoc, inquam, casu assero Petrum minimê posse libere consentire: quod sic probo. Posita in Petro ex necessitate naturæ prædeterminatione in instanti A. ad consensum, nulla

datur

datur vera potestas ad dissensum in instanti A. Ergo neque vlla vera libertas ad consensum in instanti A. Consequentia est legitima: quia libertas ad consensum dicit in suo conceptu veram potestatē, tum ad consensum, tum ad dissensum. Antecedens autem, in quo stat tota difficultas, nimirum posita ex necessitate naturæ in instanti A. prædeterminatione ad consensum, non dari veram potestatem ad dissensum instanti A.

15 Probatur primo. Nulla datur vera potestas ad extremum implicatorium. Sed Petrum dissentire in instanti A. est quid implicatorium. Ergo nulla datur vera potestas in Petro ad dissentiendum in instanti A. Minor probatur. Extremum inferens per metaphysicam illationem aliquam chimæram, implicatorium est. Sed dissentire Petrum in instanti A. infert metaphysicê aliquam chimæram. Ergo dissentire Petrum in instanti A. est extremum implicatorium. Minor probatur. Dissentire Petrum in instanti A. infert metaphysicê non esse prædeterminatum in instanti A. ad consentiēdum. Sed hoc est quid impossibile & implicatorium. Ergo. Probo minorem. Non dari extremum absolute & simpliciter necessarium est quid simpliciter repugnans, & impossibile: siquidem ea ipsa ratione, qua aliquid necessarium est, eius cōtradictoriū est impossibile. Sed Petrum prædeterminari in instanti A. ad consensum est simpliciter necessarium: quando quidem Deus ex necessitate naturæ simpliciter tali prædeterminat Petrum in instanti A. ad consensū. Ergo Petrum non prædeterminari instanti A. ad consensum est quid simpliciter repugnans & impossibile.

16 Vlterius aliter ostēdo dissēsū fore implicatoriū. Id implicat poni de quo verificatur, quod, si poneretur, essēt necessario duo cōtradictoria in rerum natura. Sed, facta suppositione de eo quod Deus operetur ex necessitate naturæ, & de eo quod voluntas exigat prædeterminari in instanti A. ad consensum, si voluntas dissentiret, essent necessario in rerum natura duo contradictoria. Ergo in hac hypothesi dissensus est implicatorius. Maior est certa. Minor probatur. Si existeret dissensus, vel existeret prædeterminatio ad consensum, vel deficeret. Vtrumque implicat. Ergo si existeret dissensus, essent duo contradictoria in rerum natura. Minor probatur. Si deficeret prædeterminatio ad consensum, iam Deus non operaretur iuxta exigentiam voluntatis creatæ: ac per consequens Deus non operaretur id, ad quod essēt necessitatus; quod est implicatorium. Si vero existeret prædeterminatio ad consensum dū voluntas dissentiret, coniungeretur prædeterminatio ad consensum

cum

cum ipso dissensu: quod etiam est implicatorium. Ergo tam implicaret quod, dum homo dissentiret, esset prædeterminatio ad consensum, quam quod talis prædeterminatio deesset.

17 Hoc idem argumentum sub alijs terminis sibi obiecit Illustrissimus Godoy hac disp. §. 2. num. 29. in hunc videlicet modum. Vt voluntas possit ponere dissensum in instanti A. requiritur posse ei deesse prædeterminationem ad consensum in instanti A. Sed ea prædeterminatio nequit ei deesse. Ergo voluntas non poterit ponere dissensum in instanti A. Consequentia est legitima, & maior certa: quia defectus prædeterminationis ad consensum requiritur ad consensum. Si ergo talis defectus impossibilis esset, requireretur ad dissensum aliquid simpliciter impossibile. Id autem, ad quod requiritur aliquod simpliciter impossibile, impossibile est: vt ex terminus patet. Iam vero impossibilem esse defectum prædeterminationis ad consensum, probatur. Si hic defectus possit poni, maximè à Deo. Sed à Deo nequit poni, siquidem ex necessitate ponit prædeterminationem. Ergo talis defectus à nullo agente, nulla ve causa potest poni. Erit ergo simpliciter impossibilis.

18 Respondet Illustrissimus Godoy quod, & si Deus esset ad præmouendum necessitatus per modum naturæ, non tamen esset necessitatus ad præmouendum semper, sed iuxta exigentiam voluntatis creatæ: quæ, cum non peteret semper esse præmota: non semper Deus eam ad talem actum præmoueret: vnde illa præmotio posset deficere ob cessationem concursus diuini, qui non semper durare deberet.

19 Hæc doctrina ad soluendum argumentum propositum insufficiens mihi videtur. Nam argumentum non contendit Deum ita in instanti A. præmouere ad consensum, vt hæc præmotio non possit deficere in reliquis instantibus, sed ita existere in instanti A. vt nulla sit potestas vera vt talis præmotio non existat in instanti A. exindeque infertur non posse existere dissensum in instanti A. quia ad existere dissensum in instanti A. requiritur quod in instanti A. non sit præmotio. At, licet præmotio possit deficere in reliquis instantibus, non tamen potest deficere in instanti A. ita vt ad defectum prædictum in instanti A. nulla detur vera potestas. Ergo ad dissensum in instanti A. requiritur aliquid simpliciter impossibile. Atqui illud extremum, quod ad sui existentiam requirit aliquid simpliciter impossibile, simpliciter quoque impossibile est. Ergo existere dissensum in instanti A. est quid simpliciter impossibile. Non ergo soluitur nostrum argumentum

ex

ex eo quod præmotio possit deficere in alijs instantibus distinctis ab A.

20 Probatur secundo nostra conclusio præmittendo duo, quæ tradunt authores oppositæ sententiæ, quā impugnamus. Primum est: Deum operari ex necessitate naturæ, non vt cumque, sed iuxta exigentiam voluntatis creatæ. Secundum est voluntatem creatam exigere præmoueri aliquando. Hæc autem exigentia non potest esse vaga: exigendo nimirum quod præmoueatur vel in instanti A. vel in instanti B. v.g. Sed debet esse hæc exigentia determinata pro eo instanti, in quo de facto præmouetur. Nam, si ex vna parte Deus non est liber, vt se determinet potius ad vnum quā ad aliud, & ex alia parte sequi debet necessario exigentiam voluntatis creatæ: hinc deducitur quod, vt Deus præmoueat in instanti A. potius quam in B. ponenda sit ex parte voluntatis creatæ exigētia vt determinatē præmoueatur ad consensum in instanti A. potius quam in B. alloquin Deus non potius præmoueret in A. quam in B. His positis.

21 Sic argumentor, vt voluntas in instanti A. habeat veram potestatem dissentiendi, necesse est quod voluntas sit vere, & realiter coniungibilis cum dissensu in instanti A. Sed non est ita cō iungibilis. Ergo nequit dissentire. Consequentia est bona, & maior certa: nam dissentire est coniungere dissensum cum voluntate. Si ergo repugnat hæc coniunctio, etiam dissentire repugnabit. Minor igitur, videlicet, voluntatem non posse in instanti A. coniungi cum dissensu, probatur. Primo: quia id, quod connectitur cum consensu, nequit coniungi cum dissensu. Sed voluntas connectitur essentialiter cum consensu. Ergo nequit coniungi cum dissensu. Minor probatur. Voluntas connectitur cum præmotione efficaci ad consensum in instanti A. Ergo connectitur saltem remotē cum ipso consensu, vt est euidens. Antecedens probatur. Voluntas exigit præmoueri efficaciter ad consensum in instanti A. Et Deus nequit non annuere huic exigentiæ. At exigentia, quæ nulla vera potestate frustrari potest, connectitur cum eo, quod exigit. Ergo voluntas, & eius exigentia secum identificata, connectitur essentialiter cum præmotione efficaci ad consensum vt existenti in instanti A.

22 Probatur secundo eadem in coniungibilitas voluntaris cum dissensu insistendo in connexione voluntatis cum præmotione ad consensum. Exigentia, quam habet voluntas vt præmoueatur efficaciter ad consensum instanti A. non potest frustrari per aliquā verā potestatem ergo nulla est vera potestas in rerum natura

vt voluntas sit in instanti A. sine prædeterminatione efficaci ad cõsensum. Ergo existere sine prædeterminatione est quid simpliciter impossibile. Ergo pariter est impossibile dissentire: siquidem dissentire vel involuit, vel saltem infert voluntatem carere præmotione efficaci ad consensum: & quid quid, vel involuit, vel infert aliquid impossibile, impossibile & repugnans est. Probo iam primum antecedens, nimirum nullam dari in rerum natura veram potestatem frustrandi exigentiam, quam habet voluntas, vt præmoueatur in instanti A. vt daretur talis potestas, erat necessarium quod non daretur omnimoda necessitas annuendi exigentiæ voluntatis creatæ. Sed in hypothesi, iuxta quam loquimur, est Deus simpliciter necessitatus ad annuẽdum exigentiæ voluntatis creatæ. Ergo in prædicta suppositione nulla est vera potestas frustrandi exigentiam volũtatis creatæ.

23 Forsam respondebit aliquis his, & similibus argumentis; voluntatem Petri non secundum se duntaxat acceptam exigere præmoueri ad consensum in instanti A. sed ipsam vt coniunctam cum hoc ordine rerum existentium in instanti A. Quam ob rem nõ implicabit coniunctio dissensus cum voluntate Petri in instanti A. accepta secundum se, licet implicet coniungi cum voluntate in instanti A. & ordine rerum existentium in instanti A. Ex quo iterum fit quod licet nequeat dari sensus diuisus consensus, & voluntatis vt in hoc ordine rerum existentium in instanti A. nihilominus dari possit diuisio consensus à voluntate sumpta secundum se: quod sufficit, vt voluntas absolute possit dissentire in sensu diuiso.

24 Sed contra. Supponamus transacta esse reliqua instãtia præcedentia ad instans A. & loquamur de prima operatione libera in instanti A. quæ quidem operatio libera, sit consensus Petri. Facta hac suppositione sic argumentor. Ordo rerum existens in instanti A. qui ordo non includit actionem aliquam liberam existit omnino ex necessitate naturæ supposito ordine rerum existentium in instantibus præcedentibus. Est certum: quia quod non existit libere, respectu vllius agentis, existit omnino necessario. Ergo exigentia, quæ existit in instanti A. fundata in hoc ordine, ita existit, vt in instanti A. nulla sit causa, à qua possit impediri. Ergo absolute in instanti A. impossibilis est defectus talis ordinis. Patet consequentia. Id existit omnino necessario in aliquo instanti, quod a nulla vera causa potest impediri in tali instanti. Sed in instanti A. nulla est causa, siue creata, siue increata a qua possit impediri talis ordo. Ergo talis ordo existit omnino necessario in instanti A. Tunc

25 Id, quod requirit ad sui existentiam in instanti A. aliquid simpliciter implicatorium, implicatorium & impossibile est. Sed dissensus Petri vt existat instanti A. requirit aliquid simpliciter, & absolutè implicatorium. Ergo existere dissensum Petri in instanti A. implicatorium & repugnans est. Min. prob. Vt existat dissensus Petri in instanti A. requiritur quod non existat voluntas vt in hoc ordine rerum: siue, quod idem est, quod non existat hic rerum ordo, qui modo existit antecedenter ad omnem operationem liberam: siquidem talis ordo exigit voluntatem Petri prædeterminari ad cõsensum, & Deus tenetur sequi absque libertate talem exigentiam. Sed impossibile est quod talis ordo deficiat in instãti A. Ergo dissensus ad sui existentiam requirit necessario aliquid simpliciter impossibile. Minor probatur ex iam dictis. Id est simpliciter impossibile, quod non habet aliquam causam potentem illud ponere in rerum natura. Sed nulla datur causa in instanti A. potens ponere defectum illius ordinis. Ergo deficere talem ordinem est simpliciter & absolutè impossibile.

26 Probatur tertio eadem conclusio. Quando existit impedimentum ad extremum A. quod impedimentum est omnino ab intrinseco necessarium & in impedibile, non datur potestas, adhuc antecedens, ad tale extremum. Sed existente præmotione ad consensum in instanti A. posita à Deo operante ex necessitate naturæ, existit impedimentum dissensus in instanti A, ab intrinseco necessarium & in impedibile. Ergo existente huiusmodi præmotione non datur potestas antecedens ad consensum.

27 Respondet Illustrissimus Godoy maiorem esse verã; quando impedimentum non se accommodat libertati; secus quando libertati & indifferẽtiæ se accõmodat. Verũ hæc respõsio est insufficiens. Nã quod intendit maior propositio est, quod impedimẽtum vnius extremi omnino ab intrinseco necessariũ & in impedibile tollit potestatem ad aliud, quod est idẽ formalissimè, ac euertere libertatem, & libertati vsque adeo nõ se accõmodare, vt potius illã destruat. Ergo responsio adhibita inutilis est, quãdo quidẽ vnũ ex membris distinctionis est ipsummet prædicatum, de quo est quæstio. Quamobrem prędicta propositio formaliter opponitur adhibitæ distinctioni: ideoque simul ac propositio probetur, distinctio adhibita refutabitur. Prob. igitur maior propositio in sensu omnino vniuersali: videlicet: omne impedimentũ vnius extremi ab intrinseco necessariũ & in impedibile, tollere potestatẽ ad aliud: & cõsequenter minimè se libertati accõmodare. Sic igitur eã probo.

28 Primo. Impedimentum dissensus ab intrinseco & simpliciter necessarium pro instanti A. reddit dissensum simpliciter impossibilem & repugnantem. Ergo tollit potestatem ad illum. Antecedens probatur. Id, quod intrinsecè & essentialiter infert duo contradictoria si existat, simpliciter impossibile est. Sed dissensus infert duo contradictoria. Ergo impossibilis est. Minor probatur. Dissensus, si existat, infert non esse impedimentum vt existat. Si ergo impedimentum est ab intrinseco necessarium, inferet defectum alicuius simpliciter necessarij. Sed deficere necessarium, impossibile & chimæricum est. Ergo defectus talis impedimẽti repugnãs est.

29 Secundo. Id, cuius contradictorium est necessarium omnino simpliciter, nequit vlla vera potestate poni in rerum natura. Sed existente impedimento dissensus, ab intrinseco simpliciter necessario, consensus est simpliciter omnino necessarius. Ergo eius cõtradictorium, nempe dissensus, nulla vera potestate potest poni in rerum natura. Maior est certa: quia cuius oppositum est necessarium, impossibile est: quod autem est simpliciter impossibile, nulla vera ratione potest poni in rerum natura. Probo iam minorẽ prioris syllogismi. Id, cum quo connectitur metaphysicè aliquod extremum necessarium, necessarium similiter est. Sed impedimentũ essentiale dissensus ab intrinseco necessarium connectitur metaphysicê cum consensu, vt est euidens. Ergo talis consensus est necessarius. Prob. mai. quæ sola potest (licet immerito) in dubium verti. Id, cũ quo connectitur extremũ omnino necessarium v.g. A. nõ potest deficere permanente A. nã permanente A. nequit deficere id, à quo A. est inseparabile. Deinde neque potest deficere deficiente A. quia A. deficere nequit. Ergo omni modo est indefectibile. Ergo omni modo est necessarium.

30 Tertio paulo aliter. Coniunctũ ex prædeterminatione ad consensum necessario existente, & ex consensu in instanti A. nulla vera ratione potest deficere. Ergo neque consensus, qui est vnum ex extremis illius coniuncti. Ant. prob. Non potest deficere tale cõiunctum per defectum simultaneum vtriusque extremi. Nã hoc modo esset defectibilis præmotio in instanti A. quã Deus ponit ex determinatione naturæ vt existat pro instãti A. Neque (ob eandem rationem) potest deficere ex eo quod existente consensu deficiat prædeterminatio. Nec denique potest deficere quia existẽte prædeterminatione deficiat consensus, quia hoc implicat ob cõnexionẽ metaphysicã prædeterminationis cũ consensu. Ergo coniunctũ ex prædeterminatione necessario existente, & ex consensu nulla vera ratione potest deficere.

31 Quarto

31 Quarto: quia, si existeret dissensus, coniungeretur cũ prędeterminatione ad consensum. Ergo implicaret. Ergo nequit existere. Probatur antecedens. Si existeret dissensus, coniungeretur cum eo, quod debet existere, adhuc existente dissensu. Sed præmotio ad consensum debet existere, etiamsi existat dissensus. Ergo, si existat dissensus, coniungetur cum ea præmotione. Minor est certa. Minor probatur. Quod existit necessario, existet existente quolibet contingente. Sed promotio existit necessario, iuxta hanc sententiam, & iuxta illam dissensus est contingens. Ergo præmotio ad consensum existet adhuc in casu dissensus.

SECT. III.

Soluuntur obiectiones.

32 OB. 1. Effectus procedens à duplici causa: altera necessario operante; & altera indifferenti, & cõtingenti, est liber & cõtingens respectu illius, & si respectu alterius necessarius sit. At in hypothesi data, & si prima causa ageret necessario, secunda esset indifferens, & vt talis ad agendum per concursum diuinũ applicata, & completa. Ergo actus ab ea egrediens, esset liber respectu illius. Conseq. est bona, & minor videtur etiã admitti debere: nam, cum Deus in tali hypothesi operaretur necessario quod modo operatur libere, & modo præbeat concursum voluntati creatæ ad operãdũ indifferenter, etiã in illo casu Deus necessario exhiberet cõcursum, quo creatura indifferenter & contingenter operaretur. Maior igitur prob. Quando duo ad esse alicuius effectus sunt necessaria, quolibet deficiente, vel potente deficere, effectus deficit, vel deficere potest. Atqui ad actum voluntatis creatæ necessario exiguntur & cõcursus ipsius voluntatis, & cõcursus diuinus: deinde cõcursus voluntatis creatæ potest deficere. Ergo, quamvis diuinus concursus esset necessarius, actus tamen posset deficere: & consequenter foret liber & contingens.

33 Resp. dupliciter posse concipi aliquẽ effectũ dependere à duplici causa: primo: si vtraque sit totalis in influendo: ita vt influxus vnius nullã habeat connexionẽ cũ influxu alterius. Secundo: si neutra sit omnino adæquata, sed potius concurrant, vel per eandem causalitatem, vel saltem per causalitates inter se connexas. Si hoc secundo modo concurrant duæ causæ ad eundem effectum, implicat vnam concurrere omnino necessario, altera contingenter concurrente: quia influxus causæ omnino necessario

concurrentis esset omnino necessarius: & cum talis concursus, vel identificaretur cum concursu alterius causæ, vel saltem cum eo cõnecteretur: & ex alia parte, vt iam probauimus in superioribus, id, cum quo extremum simpliciter necessarium connectitur, necessarium simpliciter sit: hinc deducitur vtrumque influxum æquè omnino fore necessarium: & consequenter vtramque causam influere necessario in effectum, implicareque vnam necessario: alteram vero contingenter prædictum effectum causare.

34 Si vero hæ duæ causæ totales sint: ita vt influxus vnius independens sit ab alterius influxu: in hoc casu verum est vnam posse influere necessario, & alteram contingenter. Cæterum, adhuc in hoc casu, licet liberum sit causæ indifferenter operanti causare, vel non causare eum effectum; non tamen erit liberum tali causæ existere, vel non existere prædictum effectum, sed solum liberum erit existere dependenter ab ea. Quia, licet causa totalis A. nõ operetur; nihilominus ille effectus existet dependenter ab altera causa, nempe à B. Nũquam ergo erit absolute cõtingens talis effectus, sed solum contingens erit quod causetur, vel non causetur ab aliqua causa determinata. Ex quo tria inferuntur. Primum est: effectũ productum à creatura & à Deo, dum creatura consentit, numquam absolute contingens fore, adhuc dato quod influxus Dei in talem effectum esset independens ab influxu creaturæ. Secundum illatum est: implicare Deum operari necessario, & voluntatem contingenter, quia hæ duæ causæ non sunt simpliciter causæ totales cum Deus operetur consensum voluntatis dependenter à creatura, & creatura dependenter à Deo. Tertium, quod infertur est: quod in hypothesi, de qua loquimur, non esset idem concursus diuinus, siue præuius, siue simultaneus, ac modo est: quia modo est concursus absolute defectibilis in instanti A adhuc existente voluntate creata. At in illa hypothesi cõcursus Dei prævius esset necessarius, necnõ simultaneus, cũ quo præuius connexus est. Quam obrẽ idẽ est supponere Deum operari ex necessitate, ac supponere non præstiturum eundem concursum, quem modo præstat humanæ voluntati.

35 Ob. 2. Ratio, ob quã modo cũ efficacia voluntatis diuinæ cõponitur libertas actualis voluntatis creatæ, est, quia cũ efficacia iungitur suauitas, qua se attẽperat modo, quẽ agentia libera exposcunt. At etiã in casu prædicto esset cum efficacia adiuncta suauitas, qua se attẽperaret cum illa. Ergo libere ageret. Minor prob. In tali casu idem vellet necessario volũtas diuina, quod modo vult liberè. At modo vult libere & efficaciter actum voluntatis creatæ

beri-

fieri liberè, & quia Deus vult efficaciter fieri actum voluntatis creatæ liberé, vniuntur suauitas & efficacia voluntatis diuinæ. Ergo etiam in illo casu vnirentur.

36 Respondeo negando minorem. Ad eius probationē: Nego maiorem vniuersaliter sumptam: quia Deus non posset in illo casu velle quod existeret id, quod cum tali suppositione opponitur essentialiter. Cum igitur actum humanæ voluntatis esse simpliciter contingentem & defectibilem pro instanti A. opponatur cū eo quod Deus ex necessitate naturæ præmoueat ad oppositū: hinc fit non posse Deum in illo casu velle efficaciter actum voluntatis creatæ fieri libere & contingenter.

37 Ob. 3. Implicat voluntatem creatam medio indifferenti iudicio operari necessario. At in casu nostræ disputationis Deus cum illa concurreret medio iudicio indifferenti. Ergo libere moueretur. Cōsequentia est bona, & minor videtur certa: cur enim in illo casu non posset Deus infundere iudicium repræsentans bonitatem & malitiam obiecti? Maior autem probatur: primo: à paritate: quia voluntas regulata iudicio necessario non potest libere operari. Ergo regulata iudicio indifferenti non poterit operari necessario. Secundo: quia actus voluntatis essentialiter dependet à iudicio rationis. Ergo actus necessarius á iudicio necessario, & actus liber à iudicio libero essentialiter pendet. Tertio: quia implicat poni actum voluntatis, nisi illius adsit obiectū. Sed obiectū actus necessarij est bonum cognitum actu necessario. Ergo implicat ferri in ipsum cognitū iudicio indifferenti. Quarto: quia volūtas vt libera non potest elicere actum necessarium. Ergo obiectum vt obiectiuè liberum non poterit regulare ipsum actum necessarium. At obiectum iudicio indifferenti propositum est obiectiuē liberū. Ergo prout sic propositū nō potest regulare actū necessariū.

38 Nego maiorem primi syllogismi. Ad eius primā probationem: concesso antec. nego conseq. Ratio disparitatis in promptu est. Nā iudicium necessarium solum repræsentat motiuū alliciens; non vero retrahens. Et cum voluntas non possit libere retrahi, nisi ob aliquod motiuū propositū: hinc deducitur voluntatē necessario velle quod illi proponitur vt præcisse bonū. At vero, cum volūtas nō præcisè possit necessitari ex vi obiecti; verūetiam ex parte defectus principij ad aliquod ex duobus extremis: hinc oritur quod, licet in obiecto per iudiciū indifferens proponantur duo motiua; si tamen voluntas non habeat sufficiens principiū ad sequendū vnū ex illis motiuis, non sufficiet indifferentia iudicij ad libertatē. Cū

igitur in nostra hypothesi, tametsi iudicium indifferens sit, non habeat voluntas, imò nec possit habere præparationem concursus diuini ad dissensum, hinc fit non posse dissensum elicere. Et vt vno verbo dicam. Ad libertatem requiritur indifferentia, tum ex parte iudicij, tum ex parte principij. Ad defectum vero libertatis sufficit quod aliqua indifferentia ex his non detur.

39 Ad secundam probationem concesso antecedenti: nego consequentiam: quia actus necessarius non dependet essentialiter à iudicio necessario, sed vel à iudicio necessario, vel à necessitate se tenente ex parte principij. Ad tertiam probationem. Concessa maiori: nego minorem: sumpto actu necessario in acceptione, de qua loquimur: nam obiectum actus necessarij non est præcisse bonum propositum per iudicium necessarium; sed, vel ita propositum: vel propositum per iudicium indifferẽs, deficiente principio ad oppositum.

40 Ad quartam probationem: concesso antecedente: distinguo consequens. Ergo obiectum, vt obiectiuè liberum, non poterit regulare actum necessarium: si sit obiectiue liberum adæquate; concedo: si sit obiectiuè liberum solum inadæquatè: nego cõsequentiam. Et deinde distinguo minorem subsumptam. Obiectum propositum iudicio indifferenti est obiectiuè liberum: adæquatè: nego: inadæquatè tantum: concedo minorem.

41 Explico distinctionem. Esse obiectum obiectiuè liberum, est repræsentari obiectum vt libere eligibile hic & nunc. Cæterum & potest repræsentari tota libertas: ita vt actus dicat (per iudicium verum) quod hic & nunc tale obiectum est absolutè & simpliciter libere eligibile ab eo, cui obiectum per huiusmodi iudicium repræsentatur: & potest repræsentari ex parte obiecti solum id, quod obiectiuè requiritur vt actus sit liber: scilicet repræsentari quod in obiecto & est bonitas, quæ ex se est allicitiua, & est etiam aliqua malitia. Si primo modo sit obiectum obiectiuè liberum, implicat voluntatem ferri in illud vi talis iudicij actu necessario: siquidẽ verum est (quãdo quidem id repræsentatur per actum verũ) quod tale obiectum potest absolute, & simpliciter hic & nunc libere eligi. At vero, si solum sit obiectiue liberum, quatenus præcisse repræsentatur ex parte obiecti bonum & malum: hoc non est repræsentari obiectũ vt hic, & nunc simpliciter liberũ, sed præcisse secũdum quod libertas requirit ex parte cognitionis. Hoc autẽ nõ infert de facto dare libertatẽ; sed nõ deficere libertatẽ ex defectu boni & mali propositi. Quod autẽ nõ deficiat ex vno capite, non probat ex alijs deficere non posse.

42 Obi.

42 Ob. 4. In illa hypothesi creatura haberet liberum arbitrium, & Deus concurreret cum creatura per eundem concursum tam præuium, quam simultaneum. Ergo creatura operaretur libere: siquidem concurreret per concursum contingentem & defectibilem. Antecedens probatur. Si Deus ageret ex necessitate, produceret necessario eosdem effectus, quos modo producit: quia contineret omnipotentia eosdem effectus possibiles, quos modo continet, Ergo & produceret liberum arbitrium creatum, & præstaret eosdem concursus, quos modo præstat.

43 Nego antecedens: quia in illa hypothesi repugnaret quodlibet exercitium liberum creaturæ. Ad antecedentis probationem, respondeo Deum in illa hypothesi continere effectus possibiles, qui non opponuntur formaliter tali hypothesi: secus qui opponerentur. Contingentia vero & libertas effectus, opponitur essentialiter cum necessitate metaphysica per modum naturæ simpliciter omnino antecedenti ex parte alicuius causæ, vt constat ex nostræ conclusionis probatione.

QVÆST. XVII.

De alijs proprietatibus diuinæ Voluntatis.

POst disputationem de libertate Diuinæ Voluntatis; de alijs etiam proprietatibus nobis agendum est. Et quia in præcedentibus de actuum diuinorum perfectione tractauimus, iam modo de Diuinæ Voluntatis immutabilitate, de eiusque Ordine in decernendo, & decretorum multiplicitate quæstio instituenda est.

SECT. I.

De Immutabilitate Diuinæ Voluntatis.

1 PLura possunt hic disputari. Primum. An Deus possit desistere à voluntate sua intentiua respectiuè ad instans, pro quo intentiua est? V. g. An possit Deus prius decernere, aut velle existere Petrum in instanti A, & postea retractare hanc voluntatem decernendo ne existat Petrus in instanti A. vel saltem cessando a tali decreto? Secundum. An possit hoc decretū incipere

in tempore? Tertium. An, postquam hoc decretum sortitum est effectum, possit Deus cessare ab illo? Quarto. An affectus complacentiæ, quo Deus diligit Petrum, adueniente peccato Petri, absoluté possit deficere? Et similiter odium, quod Deus concipit adversus Petrum propter suum peccatum, pœnitente Petro, & per gratiam iustificato, absoluté deficiat?

2 Dico primo. Certum debet esse apud quemlibet catholicum Deum non posse cessare ab intentione, quam semel habuit de existentia obiecti pro instanti determinato respectiuè ad tale instans: quia hoc esset formalissimè mutari, & inconstantiæ vitio laborare. Cum enim ante hoc decretum perspectas habuerit Deus rationes allicientes, & retrahentes: inde fieret absque vlla ratione denuo superveniente Deum suas determinationes per animi leuitatē inconstantissimè mutare: quod procul debet esse à Deo: *apud quē non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* Iacobi 1. Constat etiam hæc veritas ex aliis Scripturæ locis Psal. 148. *Statuit ea in æternum & in sæculum sæculi*; & Psalm. 32. *Consilium Domini in æternum manet: cogitationes cordis eius à generatione in generationem.* Prouerb. 19. *Multæ cogitationes in corde viri: voluntas autē Domini permanebit.*

3 Dico secundo. Absoluté non solum non potest retractare voluntatem obiecti pro instanti determinato, nec ab ea voluntate cessare antequam euentum sortiatur; verum neque vlla prorsus ratione potest Deus habere actum voluntatis, quem per totam æternitatem non habeat. Probatur hæc conclusio. Primo ex verbis Scripturæ supra allegatis: quæ, licet solum directè videantur probare non posse Deum mutari modo iam explicato, etiam hoc secundum non obscurè denotant. Nam PP. ex illis colligunt æternitatem actuum diuinorum. Ita Aug. tract. 23. in Ioan. *Transi omnem mutabilem spiritum; transi spiritum, qui modo scit: modo nescit: vult quod nolebat: non vult quod volebat. Transi hæc omnia: non inuenies in Deo aliquid mutabilitatis, non aliquid, quod aliter nunc est, aliter paulo ante fuerit.* Ita etiam lib. 12. confess. vbi tollit in Deo potestatem carendi actu, quem semel libere habuerit: ait enim prædicto loco: *Omnis intentio, quæ ita variatur, mutabilis est; & omne mutabile æternum non est.* Consonat Isidorus lib. 1. de summo bono *Opus* (inquit) *non consilium apud Deum credimus mutari: quid cuique congruum esset tempori, ab ipso tamen æternitate in eius mansit dispositione consilii.* Vide alias confirmationes ex aliorum PP. verbis, tum apud Aldrete de vo-

luntate.

lunt. disp. 13. sect. 2. tum apud P. Ruiz de Montoya de volunt. disp. 16. sect. 1.

4 Probatur secundo à ratione nostra conclusio. Primo: quia si volitio Dei posset non esse æterna vel à parte ante vel à parte post: posset etiam non esse vbique: consequenterque non esse immensa: quod repugnat cuilibet prædicato diuino. Sequela autem videtur bona. non enim est maior ratio, cur quodlibet prædicatum diuinum debeat esse immensum; & non debeat esse æternum: cum tã æternitas quam immensitas ad diuinam perfectionem spectet.

5 Probatur secundo. Formalitas quælibet diuina durat per durationem Dei æternam. Ergo durat per totam æternitatem. Antecedens videtur certum. Nam si non duraret per durationem Dei æternam, duraret per durationem creatam: siquidem neque duraret per se ipsam, cum supponamus Deum liberè hanc volitionem hoc potius quam alio tempore concepisse: nec duraret per aliam durationem etiam identificatam realiter cum Deo: nam vel esset essentialiter successiua: quod implicat: vel esset duratio indiuisibilis & si ita esset, ea duratio essentialiter haberet non posse vltra durare. Et ex terminis videtur repugnans formalitas diuina essentialiter temporalis. Ergo duraret illa volitio per durationem æternam Dei.

Probo iam consequentiam, nempe, exinde inferri volitionem duraturam per totam æternitatem. Duratio æterna communicata subiecto tribuit illi totum suum effectum formalem. Ergo duratio æterna communicata volitioni diuinæ tribueret illi durare per totam æternitatem.

6 Si dicas durationem æternam communicari volitioni per vnionem aliquam determinantem & limitantem effectum formalem durandi, redit difficultas de hac vnione. Nam hæc vnio essentialiter haberet non durare vltra illud tempus pro quo determinaret durationem æternam. Cum autem hæc vnio non esset aliquid creatum, cum volitio diuina per nihil creatum vniatur Deo: iam aliquid diuinum haberet essentialiter esse temporale, illique repugnaret esse æternum.

7 Denique constat hæc sententia ex communi Theologorum consensu. Nam hoc vel illo Recentiore excepto, nemo est, qui plenè audeat asserere volitionem diuinam vel posse in tempore incipere, vel posse in tempore ab existendo deficere. Et licet pro hac sententia citentur maior, Gulielmus de Rubione, & Gabriel, rectè eos ab hac impostura defendit Aldrete de volunt. disp. 13. sect. 2. num. 2.

8 Ob.

8 Ob. aduersus nostram conclusionem aliqua scripturæ loca quibus tribuitur Deo pœnitentia, & mutatio voluntatis. Ita 18. Hieremiæ dicit Deus. *Si pœnitentiam egerit gens illa, agam & ego pœnitentiam super malum, quod cogitaui facere ei.* Et ita etiam alijs in locis.

9 Respondeo cum Origene homil. 23. in Numeros longe ab initio, cui consentiunt omnes PP. Hæc omnia tropico, & humano more accipienda sunt ab scriptura dici. *Aliena est porro diuina natura ab omni passionis, & permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis, & inconcussa perdurans.*

10 Ob. 2. ex precibus, quæ communiter ad Deum funduntur. Preces non funduntur ad Deum pro eo, quod iam est; sed vt sit, & vt habeatur. Sed precamur a Deo vt velit. Ergo precamur vt Deus à tempore precum incipiat velle, seu precamur Deum, vt habeat voluntatem, quam non habet ante nostras preces.

11 Respondeo nos precari Deum pro eo quod non est independenter à nostris precibus, seu antecedenter natura ad nostras preces; sed vt sit, quod petimus, dependenter à nostris precibus, & posterius natura illis, licet sit antecedenter in tempore. Quapropter precamur Deum vt ab æterno habeat voluntatem, quam postulamus, licet consequenter ad nostras preces, & posteriùs natura illis.

12 Ob. 3. Nulla perfectio deficeret Deo, quamvis deficeret volitio quoad denominationem. Ergo non mutaretur Deus quoad perfectionem aliquam. Deinde neque laboraret vitio incōstantiæ, quia constantia non obligat ad semper amandum & volendum idem obiectum, sed ad non desistendum ab amore semel concepto, donec vel exequatur obiectum, vel sint nouæ circumstantiæ, quæ suadeant desistendum ab illo amore. Ergo neque erit contra diuinam constantiam incipere velle in tempore per volitionē æterno duraturam: neque desistere à volitione producendi Petrum postquam totum suum effectum sortita est: neque desistere ab amore Petri postquam ipse peccauit, indignusque amore, & dignus odio factus est.

13 Respondeo omittendo quod deficiente actu contingente, non deficeret Deo formaliter aliqua perfectio, nego tamen quod non deficiat argutiuè: siquidem ex defectu volitionis contingentis postquam semel extitit inferretur actum diuinum non durare per durationem æternam. Habere autem Deum actum duran-

tem per durationem creatam esset maxima imperfectio. Tum etiam quia esset maxima imperfectio in Deo habere actum, qui esset defectibilis defectibilitate ad rationem libertatis non requisita.

14 Ob. 4. Si volitio neque esset defectibilis post quam semel extitit, neque posset incipere in tempore: nunquam esset Deus liber ad habendam volitionem: quia cum in omni instanti supponeretur iam existens volitio, & ex hac suppositione nō posset Deus illam non conseruare: nunquam verificaretur. *Nunc Deus est liber ad habendam volitionem.*

15 Respondeo: Deum in omnibus & singulis instantibus habere libertatem ad habendam volitionem pro tota æternitate, & ad carendum volitione similiter per totam æternitatem: quia in qualibet duratione habet Deus constitutiuum adæquatum suæ libertatis. Cum autem hæc libertas sit ad determinandum indiuisibiliter volitionem esse per totam æternitatem, vel volitionem per totam æternitatem non esse: hinc fit Deum in quolibet instanti habere libertatem ad concipiendam volitionem per totam æternitatem in sensu diuiso existentiæ volitionis pro aliqua duratione. Hæc enim determinatio est vnica & simplex totam æternitatem indiuisibiliter respiciens.

16 Ob. vltimo. Nequit Deus odio habere Petrum in instanti B. propter peccatum commissum in instanti A. & a quo iustificatus est in instanti B. sed Deum in instanti B. non prosequi odio Petrum, quam odio prosequutus est in instanti A. est cessare ab odio inimicitiæ. Ergo Deus potest cessare ab actu odij. Ergo potest desistere ab aliquo actu voluntatis. Maior probatur. Deus in instanti B. amat amicabiliter Petrum propter gratiam habitualem, quam habet in eo instanti. Sed nequit Deus simul amicitiam, & inimicitiam exercere erga Petrum propter peccatum, & gratiam existentia in diuersis instantibus. Ergo nequit Deus odio habere Petrum in instanti B. propter peccatum commissum in instanti A. & à quo iustificatus est in instanti B.

17 Respondeo: Deum propter peccatum commissum à Petro in instanti A. & propter gratiam, quam habet in instanti B. simul amare Petrum respectiuè ad instans B. & odio habere respectiuè ad A. Quod quidem non est præcisse (vt putat Pater Ribadeneyra) amare, & odio habere simpliciter & absolutè propter diuersa motiua, sed amare amore exsic determinato

minato ad non negandam illi gratiam in instanti B. ex displicentia ipsius vt peccantis in A. & simul odio prosequitur non vt cumque; sed odio ex se solum determinato ad negandam gratiam in instanti A. Qui duo affectus ex se componibiles sunt. Vbi aduerte: absolutè loquendo non dici Petrum in instanti B. inimicum Dei: quia esse inimicum Dei in aliquo instanti nón est quodlibet odium existens in instanti B. sed odium, quod sit odium pro instanti B. ob eandem rationem Petrus non est amicus Dei in instanti A. quia esse amicum in instanti A. dicit amorem amicabilem respectiuè ad instans A.

SECT. II.

De ordine diuinarum volitionum.

18 LOquimur in præsenti de ordine obiectiuo, quando videlicet vnum extremum saltem virtualiter distinctum ab alio vel influit, vel cōducit ad illud aliud. Hoc modo est prior causa respectu effectus, & scientia diuina necessaria etiam est prior respectu volitionis contingentis, quia causa influit in effectum, & cognitio diuina necessaria dirigit Deum, illumque constituit liberum ad decernendum: adeo vt in sensu reali verum sit dicere, Deus decernit mundum, quia est liber ad decernendum; & non est liber quia decernit. Hoc supposito.

19 Sit nostra conclusio. Datur ordo prioritatis, & posterioritatis inter plura decreta. Probatur hæc conclusio. Vt detur ordo prioritatis & posterioritatis obiectiuæ inter duo decreta, requiritur & quod distinguantur virtualiter, & quod vnum sit realiter ratio existendi alterum, & non vicissim. Sed hoc verificatur respectu plurium decretorum. Ergo, & ordo obiectiuus, qui non sit præcisè ordo nostra modo intelligendi. Minor probatur Et in primis plura esse decreta inter se virtualiter distincta, probatur contra vnum vel alterum Recentiorem.

20 Primo: nam decretum applicatiuum omnipotentiæ, vtpote libertatis constitutiuum, debet esse indifferens ad consensum, & dissensum, At decretum diuinum de consensu, siue de auxilio vt efficaci, non est ita indifferens. Ergo distinguuntur virtualiter. Secundo: quia decretum conferens gloriam in præmium meritorum supponit merita. Ergo & decretum de existentia saltē libertatis ad meritum. Tertio: quia negari nequit Deum moueri posse

ex precibus, vt absolutè præuisis ad conferendum donum, quod petitur: nec non posse Deum moueri ex cognitione absoluta peccati ad decretum de auferenda gratia. Ergo hoc decretum supponit decretum saltem de existentia hominis, qui peccat, & à tali decreto virtualiter distinguitur. Quarto: quia Deus non concipit odium inimicitiæ, aduersus peccatorem, nisi post absolutam præuisionem peccati. Ergo hoc odium supponit voluntatem permissiuam peccati. Denique: quia Deus potest habere affectum gaudij circa bonitatem creatam. Ergo supponit præuisionem absolutam eiusmodi bonitatis. Ergo & aliquod decretum vel existentiæ bonitatis, vel saltem alicuius conditionis, sub qua præuidit extituram, illam bonitatem. Nequit ergo negari distinctio virtualis inter aliquos affectus diuinos.

Iam vero quod inter aliquos ex his actibus detur ordo obiectiuus facile probatur. Nam ex eo Deus habet voluntatem præmiantem, quia homo benè operatur. Ergo supponitur decretum de eius existentia. Similiter: si Deus odio habet peccatorem, quia peccauit, & complacet in bene operante, quia bene operatur. Ergo hi actus supponunt decreta, quæ necessario requiruntur vt existentia ad meritum & peccatum. Ergo etiam supponunt decretum applicatiuum omnipotentiæ constitutiuum libertatis. Ergo datur ordo obiectiuus prioritatis & posterioritatis inter plura decreta inter se comparata.

21. Obijcies 1. authoritatem D. Thomæ qui in 1. p. q. 19. artic. 6. in corpore ita ait *Deus autem sicut vno actu omnia in essentia sua intelligit, ita vno actu vult omnia in sua bonitate. Vnde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus; sed ipse intelligit effectus in causa: ita velle finem non est ei causa volendi ea, quæ sunt ad finem. Sed tamen vult ea, quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc* Ex quibus verbis duo videntur inferri, quæ directè nostræ conclusioni opponuntur. Primum est non dari in Deo multiplicem virtualiter actum voluntatis, sed vnicum duntaxat: modo quo non datur duplex virtualiter actus intellectus ad cognoscendum effectum & causam: quemadmodum enim (iuxta D. Thomam) per vnicu virtualiter actum cognoscitur effectus in causa, & causa vt continens effectum: ita pariter Deus per vnicum virtualiter actum voluntatis intendit finem, & eligit media ad finem. Ergo non datur duplex virtualiter actus: nec dabitur intentio virtualiter distincta ab electione. Secundum quod infertur est in Deo vnum actum non esse ra-

tion-

tionem alterius, nec dari prioritatem ex parte actuum diuinorum; sed tantum ex parte obiecti voliti: quia Deus non vult vnum quia vult aliud, sed vult quod ex parte obiecti vna res sit quia datur altera. Ergo iuxta D. Thomam ordo solum datur ex parte obiecti voliti non vero ex parte volitionis, nisi ad summum ex parte nostri modi concipiendi.

22 Respondeo D. Thomam prædicto loco solum asserere Deum, dum decernit causam & effectum, non id exequi per decreta, quæ habeant inter se eundum ordinem, eumdemque modum prioritatis & posterioritatis, ac habent obiecta decretata: quia obiecta decretata habent realem distinctionem; realemque influxũ vnius in aliud. Deus autem per vnicum realiter actum omnia decernit. Nec exemplum desumptum ex scientia tenet in omnibus; sed solum quoad excludendam multiplicitatem realem actuum voluntatis.

23 Respondeo secundo prædicto loco solum intendere D. Thomam ex ordine reali inter causam, & effectum non inferri ordinem eundem inter decretum causæ & decretum effectus: quia potest Deus per vnicum virtualiter actum decernere quod existat effectus dependenter à causa, & quia existit causa quin velit effectũ quia vult causam. Quod vero Deus ex sua libera voluntate velit vnum quia vult aliud, & ex vno actu ad alium moueatur, non est cõtra D. Thomam.

24 Hoc constat quia aliter sibi contrarius esset pluribus locis, quibus aliquem ordinem actuum diuinorum constanter tradit. Nam quæst. 23. artic. 4. docet electionem supponi ad Prædestinationem, & ad electionem dilectionem supponi: & de verit. q. 6. art. 1. sub finem corporis, & ad 3. Et 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. *Prædestinatio* inquit, supponit præscientiam futurorum. Et 1. contra Gentes cap. 82. ad obiectionem 3. ait diuinam voluntatem determinari à diuina cognitione proponente bonum vt conueniens. Ergo D. Thomas admittit aliquem ordinem in actus diuinos; tum inter actus intellectus & voluntatis, tum inter aliquos actus voluntatis inter se comparatos.

25 Ob. 2. Non datur verus & realis ordo prioritatis, & posterioritatis, vbi non datur vera distinctio. Sed inter actus diuinos nõ datur vera distinctio realis. Ergo neque vera prioritas. Maior probatur: quia lumine naturæ videtur patere nihil esse realiter prius se ipso, ergo ad prioritatem requiritur distinctio.

26 Respondeo posse dari veram & realem prioritatem

abs-

abſque vera & reali diſtinctione: dummodo detur ſufficiens diſtinctio, vt detur directio; ſiuè determinatio, ſiuè qualibet alia ratio, quo ſufficiat vt vnum extremum ſit realiter ab alio; & nō ē conuerſo: quia nomine prioritatis id ſolum intelligimus, & nihil aliud. Sicut ergo non repugnat intellectionem diuinam neceſſariā realiter identificatam cum volitione cōtingente, ad ipſam volitionem dirigere, & non è conuerſo: ita ſimiliter non repugnat vnum decretum eſſe rationem exiſtendi alterum; & non viciſsim. Qua propter repugnans non erit aliquid eſſe prius aliquo ſecum realiter identificato beneficio diſtinctionis virtualis eo genere, quo aliquid eſt ratio exiſtendi alterum realiter idem, & virtualiter diſtinctū, quin hoc alterum ſit ratio exiſtendi primum.

QVÆST. XVIII.

Vtrum ex decreto, quod modo Deus habet circa aliquod obiectum, rectè inferatur decretum, quod Deus haberet circa idem obiectum in ſimilibus circunſtantijs?

HÆc quæſtio eadem eſt cum illa, quæ inquirit; *an ex determinatione libera quam habet agens liberum in aliquo inſtanti determinato, v. g. in inſtanti A, rectè inferatur ſimilem determinationem habiturum in eodem inſtanti A cum alia libertate ſolo numero diſtincta?* Quæ difficultas ſolet etiam exagitari loquendo de volun ate creata ſub alijs terminis, nimirum: *vtrum cum efficacia vnius auxilij poſsit componi inefficacia alterius ſimilis auxilij reſpectiue ad eandem voluntatem, & ad inſtans omnino idem.* Hæc quæſtio ab aliquibus tract. de Prædeſtinatione, ab alijs tract. de Scientia, ab alijs tract. de actibus humanis ſolet exagitari. Nobis vero, qui illam in alijs tractatibus omiſimus, placuit hoc loco eam examinare. Eam ergo hic diſcutiemus loquendo, maioris claritatis gratia, de voluntate creata reſpectiuè ad ſimilia auxilia: exindeque quid de Deo ſentiendum ſit facilè deducemus.

SECT.

SECT. I.

Proponitur status quæstionis, & authorum sententiæ.

1 NOn est quæstio de diuersis auxilijs omnino similibus respectu diuersarum voluntatum: certum enim est apud nostros authores, inter quos versatur hoc dissidium, in sensu composito consensus voluntatis A. posse dari voluntatem B. dissentire alteri auxilio omnino simili: imò nec est quæstio de eodem auxilio respectu diuersarum voluntatum omnino entitatiuè similium, adhuc supposito idem omninò auxilium indifferens esse ad diuersas voluntates: est enim etiam apud nostros certum posse coniungi quod auxilium A. collatum Petro sit efficax, & quod simul sit verum, quod, si Ioannes eo auxilio vocaretur, quantumvis antecedenter omnino eodem modo affectus, dissentiret, quia sunt diuersa agentia libera, quorum quodlibet independenter à determinatione alterius adhuc conditionata, se valet determinare.

2 Præterea neque quæstio est de eadem libertate, seu auxilio respectu eiusdem voluntatis per comparationem ad diuersa instantia: nam homo, qui in instanti A. consentit, potest in instanti B mutare volūtatem: quam ob rem etiam a nostris authoribus supponitur posse idem auxilium respectu eiusdem omnino voluntatis esse efficax in vno instanti, & inefficax in alio.

3 Quæstio igitur est de diuersis auxilijs omnino similibus respectu eiusdem voluntatis, & comparatiuè ad idem instans: verū videlicet consentiente Petro v.g. auxilio A. in primo instanti, eo ipso verificetur quod si in eo primo instanti vocaretur auxilio B. solo numero distincto, & omnino simili, etiam consentiret: vel potius possit esse verum, quod, si vocaretur auxilio B. in primo instanti, dissentiret, ita vt componatur hæc veritas cum veritate de consensu per auxilium A. Et idem quod quærimus de consensu absoluto per vnum auxilium, & conditionatum per aliud respectiuè ad eandem voluntatem, & idem instans, quærimus similiter de consensu conditionato per vnum, & dissensu conditionato per aliud: verum, videlicet, possit esse simul verum quod, si Petrus vocaretur auxilio A. in primo instanti, consentiret: & quod, si vocaretur auxilio B. omnino simili in eodem instanti, dissentiret.

4 Denique supponendum est ad majorem claritatē quæstionis;

stionis: nullam aliam debere esse diuersitatem inter libertatem proximam constitutam per auxilium A, & libertatem proximam constitutam per auxilium B. respectiue ad idem instans, nisi diuersitas auxiliorum, aut cogitationum: adeò pure numerica, vt omnimodam similitudinem sortiantur auxilia, eorumque diuersitas numerica nullatenus ab operante dignoscatur, nec in se vllum sentiat discrimen.

5 Circa quæstionem hoc modo propositam, duplex est sententia. Prima tenet repugnare Petrum in prædicto casu fore cõsensurum vni, & dissensurum alteri auxilio; sed potius necessario necessitate metaphysica ex efficacia vnius auxilij inferri efficaciam alterius: & idem est de inefficacia. Hanc sententiam tenet, & ex professo defendit P. Quiros tum tract. de Scientia disp. 54. tum tract. de Prædestinat. disp. 12. P. Esforcia-Pallivicinus 12. disp. 4. quæst. 2. art. 15. num. 15. RR. Complutenses nostri antecessores in manuscriptis de Gratia controv. 4. cap. 7. per totum. Necnon Pater Esparça de Angelis q. 28. art. 9. qui etiam docet consensurum in instanti A. v. g. necessario fore consensurum eidem libertati etiã in alijs durationibus. Oppositam sententiam defendit P. Doctor Gasp. de Ribad. tract. de Actibus humanis disp. 16. cap. 3. Et, vt ipse ait, ea vt indubitata ab authoribus Societatis semper supponebatur. Ob idque P. Quiros, qui primum de ea dubitauit, non ausus fuit oppositam aperte defendere quoad P. Pallivicinum, & Esparçam pro se stare cognouit.

SECT. II.

Eligitur hæc secunda sententia, & probatur.

6 HÆc secunda sententia mihi longe verior apparet, semperque eam magis doctrinæ Societatis consentaneam iudicaui. Eam igitur libentissimè amplector, censeoque minime repugnare simul verificari Petrũ consensurum fore auxilio A. in primo instanti si illud haberet, & fore dissensurum auxilio B. si loco auxilij A. in eo primo instanti illi conferretur. Quam obrem de facto, consentiente Petro auxilio A. in aliquo instanti determinato, male infertur quod consensurus fore in eo instanti auxilio B. quia potest componi, & quod consentiat auxilio A, & quod verum sit fore dissensurum auxilio B, in eo primo instanti.

7 Prob. hæc sententia. Primo ratione à priori. Nequit Petrus liber per auxilium A. determinare eam veritatem conditionatam. *Si vocaretur auxilio B. consentiret*. Ergo ex eo quod consentiat liberè auxilio A. non infertur consensurum fore auxilio B. Consequentia (etiam apud adversarios) est bona: tum: quia non ob aliam rationem iudicant ex vna veritate aliam inferri, nisi quia censent voluntatem se determinatem sub auxilio A. determinare æquiualenter consensum sub auxilio B. Tum etiam: quia, si illa veritas conditionata de consensu sub auxilio B. non subijceretur libertati constitutæ per auxilium A. quando de facto esset voluntas dissensura auxilio B. non haberet potestatem consentiendi auxilio A: siquidem non haberet potestatem consentiendi in sensu composito dissensus futuri sub auxilio B. vtpoté implicatorio: neque in sensu diuiso, quandoquidem non posset impedire dissensum conditionatum: non enim potest impedire dissensum conditionatum, qui nequit determinare conditionatum consensum.

8 Probatur igitur antecedens. Nequit vna libertas determinare, vel absolute, vel conditionaré exercitium alterius libertatis realiter distinctæ. Sed consensus sub auxilio B. est exercitium alterius libertatis realiter distinctæ à libertate constituta per auxilium A. nam est exercitium auxilij B. realiter distincti ab auxilio A. Ergo libertas constituta per auxilium A. nequit determinare futurum esse consensum, si constituatur libertas per auxilium B.

9 Respondent adversarij: libertatem constitutam per auxilium A esse eandem moraliter, seu virtualiter, siue æquiualenter cum libertate constituta per auxilium B. Vt autem possit vna libertas determinare exercitium alterius, sufficit identificari virtualiter, & æquivalenter cum libertate ad alterum exercitium: quia eo ipso quod sit æquiualenter alia, valet quod valet alia, & perinde se habet in ordine ad opera alterius, ac si esset altera. Cum ergo negari non possit ea auxilia esse eadem inter se virtualiter, & æquiualenter, cum habeant omnimodam similitudinem, inde fit posse libertatem constitutam per vnum auxilium determinare exercitium libertatis per alterum auxilium constitutæ.

10 Nihil magis vulgare in Philosophia, & Theologia, quam horum terminorum *moraliter*, *virtualiter*, *æquivalenter* vsurpatio: quibus plures plurimum abvtuntur: eorum vtilitatem, vt ita loquar, extra rem, & modum in immensum proferentes.

tes. Verum, si attente eorum significatio introspiciatur, facile apparebit sæpissime per illorum vsum non difficultates dissolui, sed principium peti manifeste. Id arbitror in nostro casu euenire. Pro cuius declaratione.

11 Certum est, vt explicui hoc eodem tract. quæst. 3. sect. 1. æquivalentiam vnius ad aliud, seu vnum esse moraliter aliud, non esse in ordine ad omnia: ita vt omnia prædicata, quæ verificantur de vno, verificentur de alio: hoc enim non esset identitas moralis; sed realis. Deinde etiam est certum vnum esse moraliter aliud non consistere in eo quod exerceat realiter, aut possit exercere eadem omnino realiter munera, quæ exercet aliud, seu quod comparetur eodem modo ad omnes terminos, ad quos comparatur aliud. Etenim quantumvis indiuiduum A. sit simile indiuiduo B. & æquiualeat illi, non tamen potest illi æquivalere in ordine ad terminandam propriam actionem, per quam dependet, nec in ordine ad exercendum se per actionem, per quam exercetur indiuiduum B & vniuersim in ordine ad omnia, ad quæ comparatur indiuiduum B. vt tale indiuiduum, & vt distinctum realiter à reliquis.

12 Deinde etiam certum est: vt vnum dicatur absolutè, & simpliciter & sine restrictione, esse moraliter, seu æquiualenter aliud, non sufficere quod aliquod prædicatum verificetur de vno, quod etiam verificetur de alio; alioqui cum omnia in entis prædicato conveniant, quodlibet posset dici esse absolutè, & simpliciter æquiualenter aliud neque etiam sufficere quod respectu alicuius similiter comparentur: si enim hoc sufficeret, absolutè, & simpliciter calor esset moraliter sol, quia potest producere aliquem effectum, quem sol producit, nempe calorem.

13 Tertio denique vt vnum sit simpliciter *æquiualenter moraliter, seu virtualiter* aliud, non sufficit esse eiusdem omnino speciei: nam hac ratione Petrus omnino affectus sicuti Paulus, & instructus cogitationibus eiusdem speciei cum cogitationibus, quibus Paulus est instructus, esset simpliciter æquiualenter Paulus in sensu aduersariorum: consequenterque, sicuti identitas moralis, quæ est inter auxilium A, & B. sufficit vt cum efficacia vnius alterius inefficacia non componi valeat, pari ratione identitas moralis inter Petrum, & Paulum sufficiens esset vt consensus vnius cum alterius dissensu esset incomponibilis.

14 Propter has rationes censui tract. de voluntate Dei, & nunc etiam firmiter iudico, nunquam dicendum esse vnum esse moraliter aliud ita indistinctè, & in abstracto; sed determinādo munus, effectum, seu prædicatum, in ordine ad quod datur ea moralis identitas, seu æquiualentia: nam loquendo indistinctè nec potest intelligi æquiualentia in ordine ad omne munus, & prædicatum: nam iam, vt diximus, non esset moralis; sed realis identitas. Nec potest intelligi æquiualentia in ordine ad aliquod prædicatum, aut munus præcisse, quodcumque illud munus, aut prædicatum sit: nam hæc inter omnia reperitur. Nec denique potest intelligi sub nomine æquiualentiæ, seu identitatis moralis, identitas specifica: quia, adhuc hac identitate specifica intellecta, restat dubium: in ordine ad quæ munera vnum indiuiduum alteri eiusdem speciei æquiualēs sit? His prænotatis.

15 Impugnatur solutio tradita dupliciter: primo ostendendo principium petere. Deinde à priori eius falsitatem in ordine ad præsens institutum aperiendo. Nostrum argumentum erat non posse vnam libertatem determinare exercitium, vel absolutū, vel cōditionatum alterius libertatis. Respondes: optime posse vnā libertatem determinare exercitium alterius libertatis, si solum sit altera realiter; non vero moraliter, aut æquiualenter. Cum autem libertas constituta per auxilium A. sit eadem moraliter cum libertate constituta per auxilium B. optime potest vna determinare exercitium alterius.

16 Sed contra. Sub nomine identitatis moralis non intelligitur æquivalentia vnius libertatis ad aliam in ordine ad omnia munera, & prædicata: talis enim æquiualentia chimærica est, vt supra ostendimus. Deinde non intelligitur æquiualentia, aut moralis identitas in ordine præcisè ad aliquod prædicatum, vel munus, quodcumque illud sit: nam rectè potest vna libertas æquiualere alteri libertati in ordine ad aliquod munus, quin æquiualeat in ordine ad munus determinandi suum exercitium. Denique tertio: dum dicitur vna libertas posse determinare exercitium alterius, non redditur pro ratione æquiualentia, quæ præcisse consistat in identitate specifica præscindendo à quocumque alio: quia etiam libertas Petri est eadem specificè cum libertate specifica Pauli, & nihilominus non determinat per proprium exercitium libertatis Pauli. Ergo nullo ex his tribus modis potest intelligi æquiualentia, vel identitas moralis, vt congrua solutio adhibeatur.

17 Sed

17 Solum ergo reſtat vt in præſenti ſolutione ſub nomine æquiualentiæ intelligatur æquivalentia in ordine ad hoc munus determinatum determinandi exercitium alterius libertatis. Ergo, quando propoſita difficultate, quam mens patitur in eo quod vna libertas determinet exercitium alterius, reſpondes: ideo poſſe determinare, quia eſt æquivalenter alia, nihil aliud reſpondes, quam; licet verum ſit aliquam difficultatem apparere in eo quod vna libertas poſſit determinare exercitium alterius, dicendum nihilominus eſſe hoc non obſtare, quia reuera poteſt: hæc erat quæſtio. Ergo, cum pro ratione reddis identitatem moralem, reddis concluſionem pro ratione.

18 Præſertim; quia, vt poſteà videbimus, ratio fundamētalis adverſariorum, & quæ proponitur vt ratio à priori, & in quā fere omnes aliæ recidunt, ad identitatem moralem, & æquivalentiam reuocatur. Ergo redditur concluſio pro ratione. Placuit hoc ita planè explicare, vt appareat quam parum ſubſidij in re ſit ad has, & ſimiles alias difficultates ſuperandas in his vocibus: *moraliter æquiualenter, & virtualiter* quibus plures authores omnibus difficultatibus facere ſatis ſibi videntur.

19 Probo iam falſitatem adhibitæ ſolutionis. Non poteſt auxilium A. eſſe moraliter, aut æquiualēter B. in ordine ad munus, quod exercet auxilium B. vt realiter tale indiuiduum, & vt realiter diſtinctum ab A. Ergo non poteſt auxilium eſſe moraliter B. in ordine ad determinandum, ſiuè abſolutè, ſiuè conditionatè proprium exercitium. Antecedens eſt certum. Conſequentia probatur. Determinare auxilium B. conſenſum proprium convenit auxilio B. vt tali indiuiduo, & vt diſtincto realiter ab A. Si ergo non poteſt A. æquiualere auxilio B. in ordine ad exercitium, quod conuenit auxilio B. prout tali indiuiduo, & pro vt diſtincto ab auxilio A. non poterit auxilium A. æquiualere auxilio B. in ordine ad determinandum proprium exercitium. Probo antecedens. Hoc prædicatum *præſtandum fore conſenſum auxilio B. ex ſuppoſitione quod exiſtat auxilium B.* ſiue *auxilium B. influxurum eſſe in conſenſum ex ſuppoſitione quod exiſtat auxilium B.* eſt prædicatum, quod conuenit auxilio B. vt tali auxilio, & vt realiter diſtincto ab A. quia eſt prædicatum indiuiduale. Sed auxilium B. determinare conſenſum conditionatè eſt idem formaliſsimè, ac *auxilium B. influxurum eſſe in conſenſum ex ſuppoſitione, quod exiſtat.* Ergo auxilium B. determinare proprium conſenſum conuenit auxilio B. vt tali indiuiduo, & vt diſtincto ab auxilio A. Ergo, licet auxilium A. ſit

æquiualenter, aut moraliter auxilium B. in ordine ad hoc prædicatum commune *determinare consensum* non tamen in ordine ad hoc prædicatum singulare, & indiuiduale *determinare auxilium B. proprium dissensum.* Licet ergo auxilium A. æquiualeat auxilio B. quatenus auxilium A. determinat consensum similem consensui respondenti auxilio B, non tamen potest æquiualere auxilio B. quatenus determinet ipsummet realiter *consentire auxilio B.*

20 Vt magis pateat vis argumenti. Supponamus cum communissima plurium sententia consensum respondentem auxilio A. necessario distingui realiter à consensu respondente auxilio B. Tunc sic. Influere realiter, vel absolutè, vel conditionatè auxilium B. in consensum sibi respondentem est quid conueniens auxilio B. realiter: non secundum rationem communem auxilij præscindentis ab A. & B. sed illi conueniens secundum quod est determinatè auxilium B. Sed auxilium A. nequit æquivalere auxilio B. in eo prædicato, & munere, quod conuenit auxilio B. realiter, vt realiter singulariter tali. Ergo auxilium A. nequit æquiualere auxilio B. in ratione influendi realiter, vel absolutè, vel conditionatè in consensum sibi respondentem. Sed influere realiter absolutè, vel cõditionatè auxilium B. in proprium consensum est determinare realiter, vel absolutè, vel conditionatè proprium consensum. Ergo nequit auxilium A. æquiualere auxilio B. in munere, siue prædicato determinandi proprium consensum.

21 Declaratur vlterius ab exemplo. Licet ignis sit æquiualeater calor A. in ordine ad producendum calorem B. quem calorem B. supponimus posse prouenire tum ab igne, tum à calore A. non tamen est æquiualenter calor in ordine ad producendum calorem B. per actionem dependentem essentialiter à calore A: & ratio est: quia hoc munus *producere calorem B.* solum determinat calorē B. vage vero dicit hanc, vel illam productionem. At vero hoc munus, seu prædicatum *producere calorem B. per actionem essentialiter dependentem à calore A.* est munus determinans actionem dependentem essentialiter à calore, & consequenter conueniens calori, vt distincto ab igne: ideoque non potest ignis æquiualere calori in ordine ad hoc munus: quia nequit æquiualere calori in ordine ad munus, siue prædicatum, quod conuenit calori vt distincto ab igne. Atqui influxus, siue absolutus, siuè conditionatus in consensum essentialiter dependentem ab auxilio B. est munus, quod gerit auxilium B. vt auxilium B. & vt realiter distinctum ab auxilio A. Ergo auxilium A. non potest æquiualere auxilio B. in ordine ad influendum,

dum; vel absolutè, vel conditionatè in consensum respondentem auxilio B.

22 Declaratur vlterius. Auxilium B. determinare consensum, est influere in consensum ea ratione, qua determinat. Sed implicat auxilium A. æquiualere auxilio B. in ordine ad prædicatum influendi in consensum respondentem auxilio B. Ergo implicat auxilium A. æquiualere auxilio B. in ordine ad determinandum proprium consensum. Minor probatur. Vnum alteri æquiualere in aliquo prædicato, est quod realiter & vere illud prædicatum verificetur de eo, quod æquiualet: ita æquiualere ignem calori in ordine ad producendum calorem, est quod reuera ignis producat calorem: ita similiter æquiualere realem identitatem distinctioni reali in ordine ad verificandam affirmationem, & negationem, est realiter verificari affirmationem, & negationem eiusdem prædicati, & sic in reliquis. Sed auxilium A. realiter non influit, aut absolute, aut conditionatè sub conditione auxilij B. in consensum respondentem auxilio B. siquidem neque de facto influit, neque foret influxurum, si existeret auxilium B. Ergo auxilium A. nõ æquiualet auxilio B. in ordine ad influendum in cõsensum sibi correspondentem.

23 Probo secundo meam conclusionem præocupando solutionem, quam forsan aliquis prædicto adhibebit argumento. Nullus est influxus purè conditionatus impotens reddi absolutus. Sed determinatio, qua voluntas per auxilium A. determinat efficaciam auxilij B. esset influxus purè conditionatus impotens reddi absolutus. Ergo implicatorius. Consequentia est bona: & minor certa: nam determinatio, qua auxilium A. per modum potestatis antecedentis determinat fore consensum sub auxilio B. non est influxus absolutus in consensum respondentem auxilio B. siquidem non facit quod absolutè existat consensus sub auxilio B. seu respõdens auxilio B. Deinde non est ita conditionatus, vt possit, posito auxilio B. reddi absolutus: siquidem, posito auxilio B, non erit auxilium A & consequenter neque illius influxus. Ergo hic influxus ita esset purè conditionatus, vt minime possit reddi absolutus.

24 Iam vero influxum ita purè conditionatum repugnans esse, probatur: quia ita causare, vt neque de facto causet, neque foret causaturum, si poneretur aliqua conditio, est nullo modo causare, vt videtur ex ipsa terminorum apprehensione constare. Ergo causare, & hoc *causare* ita esse pure conditionatè, vt nequeat reddi absolutum sub aliqua conditione, implicatorium est.

25 Porro verum est posse dari aliquem respectum circa aliquem terminem ita pure conditionate, vt, non possit absolutè existere posita aliqua conditione: verum hic respectus debet esse purè speculativus, vt ita loquar, & nulla, vel minima efficacia, aut conducentia præcedenti gaudens. Hac ratione potest aliqua Scientia Media ita connecti cum veritate conditionata, vt, purificata hypothesi, deficiat Scientia Media. Verum hæc connexio erit purè consequens, quatenus supponit veritatem conditionatam aliunde determinatam. At vero connexionem antecedentem conditionatam, quæ necessario deficiat purificata hypothesi, nemo huc vsque cōcessit. Ideo nemo dixit posse Deum efficaciter decernere aliquē euentum sub aliqua conditione, qua posita, deficeret tale decretū; nec posse esse prudentem petitionem alicuius obiecti sub conditione incomponibili cum ea petitione: quia nequit intelligi, vel efficacia, vel cōducentia aliqua antecedēs, nisi, vel absoluta, vel ita cōditionata, vt, posita conditione, possit reddi absoluta. Ergo de ratione cuiuslibet vtilitatis, cōducentię, efficaciæ, vel influxus antecedētis est nō esse ita pure cōditionatè, vt purificata cōditione deficiat

26 Huius discursus efficacia ad hunc syllogismum reuocatur. Nequit esse influxus antecedens, vel absolutus, vel conditionatus alicuius extremi ea determinatio, quæ est essentialiter inutilis ad existentiā talis extremi. Sed terminatio, quæ sub nulla conditione sibi contingenti potest componi cum aliquo extremo, est essentialiter inutilis ad existentiā eius extremi Ergo nequit esse influxus antecedens, in tale extremum. Sed consensus præstitus auxilio A. est essentialiter inutilis vt existat consensus respondens auxilio B. Ergo nequit esse influxus antecedens vlla ratione, vel absolutus, vel conditionatus in consensum respondentem auxilio B. consequēterque non poterit esse ratio constituens auxilium A. causans, vel absolutè, vel conditionatè, vel vlla alia vera ratione, consensum respondentem auxilio B.

27 Probatur 3. nostra sententia. Hæc connexio conditionata inter consensum præstitum auxilio A. & consensum præstandum auxilio B. non est antecedens: siquidem auxilium A. Licet influat conditionatè in consensum respondentem auxilio B. ipsa tamen determinatio actualis non antecedit: alioqui libertas A, & libertas B. non essent moraliter vna libertas: propter eandem rationem consensus præstandus auxilio B. non antecedit consensum præstitum auxilio A. Deinde neque esse potest connexio comitans. Ergo nulla potest esse. Probo hanc minorem subsumptam.

Si

Si comitanter se haberent *fore consensum sub auxilio B.* & *existere consensum sub auxilio A.* non minus *fore consensum sub auxilio B. esset ratio determinans existere de facto consensum sub auxilio A.* quam è conuerso: At futuritio conditionata consensus sub auxilio B. nequit esse ratio determinans existentiam absolutam consensus sub auxilio B. ergo neque existentia absoluta consensus sub auxilio A. potest esse ratio determinans futuritionem conditionatam consensus sub auxilio B. Consequentia est legitima: & maior certa: nam quæ comitanter se habent, non magis vnum est ratio alterius, quã vicissim. Minor igitur, ad quam reuocatur difficultas, probatur. Quod purè conditionatè existit non potest exercere aliquam vim determinatiuam, nisi præcisse in ratione obiecti, non vero aliter: alioqui non esset cur requireretur existentia in causa ad physicè causandum, & influendum. Ergo consensus præstandus auxilio, qui purè conditionatè existit non existente auxilio B. non potest, adhuc pro casu auxilij A. vere, & realiter determinare consensum præstitum auxilio A. Ergo neque comitanter cum illo connecti.

28 Probatur quarto, & vltimo nostra conclusio à paritate, cui aduersarij, quantumuis omnia tentantes, sufficiens nunquã discrimen assignant. Non minus identificantur moraliter instans A. & instans B. quam auxilium A. & auxilium B. sed, non obstante hac morali identitate, Petro consentiente in instanti A potest esse simul verum non consensurum in instanti B. si eodem auxilio pulsaretur. Ergo identitas moralis, quæ reperitur, inter auxilium A. & B. nõ sufficit vt ex cõsensu sub vno inferatur cõsensus sub auxilio altero. Cõsequentia est bona, & apud ferè omnes nostræ societatis authores minor indubitata. Maior ergo probatur. Tota ratio identitatis moralis inter auxilium A & B. est omnimoda inter ea similitudo, nullaque reperiri distinctionem præter purè numericam. Sed par est similitudo inter instantia, interque Petrum, & Paulum. Ergo & eadem moralis, & virtualis identitas. Hoc argumentum nõ est contra P. Esparza, qui magis consequenter licet minus vere, docet idem de diuersitate instantium, ac de diuersitate auxiliorum.

29 Respondet primo P. Quiros: ideo Petro consentiente in instanti A. posse dissentire in instanti B. quia voluntas implicitè experitur diuersitatem instantium: secus diuersitatem auxiliorum. Quod autem experiatur instantium diuersitatem, probat: tũ: quia voluntas durans in instanti A. & B. experitur se non vnico instanti durare. Ergo, licet quoad nomen non discernat instantia; quoad rẽ vero ea discernit, & distinguit, quæ distinctio, & discretio non accidit

dit respectu auxiliorum. Tum etiam: quia rem existere in instanti A. & B. est æquiualenter habere duplicem existentiam siquidem potuit voluntas existere in A. quin existeret in B. & consequenter esse principium determinatiuum A. & non esse in B. quapropter in esse principij operatiui voluntas vt existens in instanti A. distinguitur à se ipsa vt existente in instanti B.

30 Hoc idem aliter explicatur: quæ, videlicet, ratione existentia rei in duplici instanti sit æquiualenter duplex existentia: quia nimirum postquam res extitit in instanti A. potest deficere entitatiuè, & secundum se in instanti B. hoc est potest dari defectus non solum de eo quod existat in instanti B. sicut Matriti datur defectus de eo quod Papa sit Matriti. Verum etiam potest in instanti B. dari defectus eiusdem rei, prout defectus rei distinguitur à defectu eius durationis in instanti B. Ex quo etiam deducitur rem in instanti B. non solum excludere defectum durandi in instanti B. verum etiam in ipso instanti B. excludere de nouo defectum sui. Ergo entitatiuè quasi immutatur res creata in instanti B. & entitatiuè æquiualenter repetit existentiam quandoquidem repetit excludere defectum sui. Ergo voluntas, quæ ab instanti A. transit ad B. æquiualenter est noua voluntas, & consequenter immutatur determinatiuum in esse talis.

31 Quemadmodum malæ causæ malum patrocinium: ita pariter difficilis, & impeditæ conclusionis, difficilis admodum est & impedita defensio. Præcedens solutio valde implexa est, multaque continet in philosophia valde incerta, & obscura: eoque solo nomine, & si reliqua deficerent, mihi maximopere displiceret, quod eius doctrina plura philosophica principia commoueat, sine quorum accurata explicatione vix, aut ne vix quidem intelligi valeat. Igitur data solutio.

32 Impugnatur 1. Dato quod instans A. & instans B. discernerentur inter se, nihil experiretur volūtas in instanti A. quod nō experiretur in instanti B. vel magis vel diuerso modo cōducens ad consensum. Sed iuxta doctrinam huius authoris, nisi detur diuersitas in conducentia, nequit dari diuersa determinatio. Ergo, adhuc data discretione instantium, non saluatur posse dari diuersitatē determinationum. Consequentia est bona, & minor doctrina aduersariorum. Maior probatur. Supponamus Petrum cōsentire alicui auxilio in instanti A. quin illi aliqua ratio alliciens proponatur præter bonitatem consensus: similiterque, si vocaretur eodem auxilio in instanti B. oblitus omnino cōsensus in instanti A. nullam illi proponens

ponendam fore aliam rationem allicientem præter eiusdem consensus bonitatem. Tunc sic. In instanti B. licet Petrus implicitè experiretur instans B. vt tale, nulla esset motio diuersa ex parte obiecti: quia illum solum allicit bonitas consentiendi. Deinde neque est diuersa motio ex parte modi experientia instãtis B. Ergo nulla ratione est diuersa motio. Probo secundam partem antecedentis. Vt sit diuersa motio ex parte modi requiritur quod illa experientia talis instantis vel melius, vel diuerso modo proponat bonitatem allicientem. At hoc non verificatur in prædicto casu, quia bonitas consensus non melius, aut aliter proponitur ex eo quod implicite Petrus experiatur instans. Ergo experientia instantis, adhuc ex parte modi, non est diuersa motio.

33 Confirmatur. In sententia huius authoris, si Petrus cõsentiret vocationi allicienti intensæ vt duo, etiam consentiret vocationi allicienti intensæ vt quatuor: non ob aliam rationem, nisi quia existente vocatione vt quatuor, non daretur aliquid de nouo alliciens ad dissensum, neque diuersitas, quam tunc experiretur voluntas, esset diuersitas, quæ vt talis, inclinaret ad dissensum. Sed in nostro casu diuersitas instantis, quam experitur, non est ratio vllo modo alliciens ad consensum. Ergo dissentiens in instanti A. nõ posset consentire in B. licet experiretur implicite instans B.

34 Impugnatur 2. data solutio. Voluntas non experitur diuersitatem instantis A. ab instanti B. nec discernit adhuc implicite inter ea. Ergo non assignatur sufficiens disparitas inter auxilia ex vna parte, & instantia ex altera. Antecedens probatur. Licet voluntas experiatur diuersitatem vnius instãtis à pluribus instãtibus, ideoque discernat, dum præcessit instans A. quod instans B. non est primum instans: hoc non est experiri aut discernere vnum instans secundum se ab alio secundum se; sed vnum instans à successione duorum instantium. Confirmatur: quia, si voluntatis prima duratio esset instans B. & non A. minime discerneret voluntas: neque accedente postea instanti C. cognosceret an durasset per instans A. & B. potius quam per B. & C. vel alia diuersa instantia. Ergo licet voluntas experiatur diuersitatem vnius à pluribus instantibus: item discernat instans præteritum esse præteritum, & non præsens, & præsens non esse præteritum: non tamen vlla ratione discernit ea instantia secundum se.

35 Confirmatur 2. licet voluntas possit discernere inter vnum instans, & tractum successiuum non exiguum, non tamen inter instans, & tractum duorum instãtium: nec potest discernere an

tractus quatuor instantium minor sit tractu instantium quinque: quia solum potest discernere inter notabilem diuersitatem, & excessum, vt experientia ipsa notum est. Ergo voluntas non solum non discernit inter hoc & illud instans; verum neque inter maiorem, & minorem durationem, vbi notabilis diuersitas non intercedit.

36 Impugnatur 3. præcedens solutio quoad aliam doctrinã, cui innititur, nempe, existentiam rei esse æquiualenter nouã existentiam in instanti B. in ratione principij determinatiui. Et in primis semel existente re in instanti aliquo v.g. in instanti A. posse deficere non solum ab existendo in instanti B. quatenus potest deficere duratio B, verum etiam posse in instanti B. deficere entitatiuè, & secundum se: à quo principio dependentem facit solutionem P. Quiros, licet probabile sit; est tamen sententia haud quaquam facilis; longeque minus recepta, quam opposita inter authores distinguentes durationem à re duranti. Non ergo cõgruum est sententiã hanc de potestate determinatiua voluntatis ad diuersa exercitia sub vniformitate principiorum opinioni in phylosophia nec facili, nec magis communi necessario alligari.

37 Sed concedamus hanc sententiam veram esse. Nescio qua ratione ex ea inferatur voluntatẽ in secundo instanti esse æquiualenter nouam voluntatem in ratione princip j determinatiui. Etenim voluntatem in instanti B. excludere formaliter suum *non esse* nihil aliud est quam voluntatem in secundo instanti esse suum esse: quod est formalissimè voluntatem Petri in secundo instanti esse voluntatem Petri. Cum autem hoc non habeat in instanti B. formaliter ratione instantis; sed formaliter ratione sui: Ideo in secundo instanti formaliter ratione sui, & non formaliter ratione instantis excludit defectum sui secundum se. At vero quid referat hoc vt in secundo instanti sit æquiualenter noua voluntas in ordine ad difformitatem exercitiorum sub principiorum vniformitate, non capio. Fateor ergo voluntatem in secundo in ſtãti excludere suum formale non esse. Fateor similiter voluntatem, postquam extitit in instanti A, posse in B. deficere secundum se. Sed quare sub diuersis instantibus sit æquiualenter distincta à se ipsa in ordine ad diuersum exercitium sub eisdem auxilijs; & non sit etiam voluntas sub auxilio B. diuersa æquiualenter à se ipsa vt sub auxilio A. in ordine ad diuersa exercitia sub eadem duratione, me non percipere, ingenue & sincerè profiteor.

38 RR. Complutenses huic paritati ab instantibus desumpta solum respondent voluntatem per variationem instantium ins-

tans

tantum variari *æquiualenter* & se habere perinde ac si esset nouum principium electiuum. Addunt etiam æquiualentiam hanc vnius voluntatis pro diuersis temporibus ad duas voluntates vno tempore, forsam esse per se notam: quod dupliciter probant. Primo: ex experientia, qua experimur eandem voluntatem etiam sub principijs similibus iam velle, iam nolle pro diuersis temporibus: cum tamen (inquit) certum sit, quod pro eodem instanti nequit contingi ea variatio ob distinctionem auxiliorum. Secundo probat eam æquiualentiam ex industria, qua Deus, iuxta Patres, *quærit tempus opportunum* vt vocatio sit congrua; cum tamen ad eum finem nunquam meminerint indiuiduationis causarum, seu auxiliorum.

39 Hæc solutio oritur ex præiudicata causa; cum enim RR. ex præiudicio, in aliam sententiam abire non permitterentur, satius iudicarunt, discrimen obiectæ paritati non inuenientes, ad mysterium confugere, quam à sententia præiudicata discedere. Asserunt igitur forsam esse per se notam æquiualentiam *vnius voluntatis pro diuersis temporibus ad duas voluntates pro vno tempore.* Sed, vt verum fatear, satis erit prædictam æquiualentiam rectè probare, quin etiam esse per se notam contendamus. Nec RR. rationes vt iacent, multum vrgent. Dicunt nos experiri eandem voluntatē, etiam sub principijs similibus, iam velle, & iam nolle pro diuersis tēporibus. Sed qua ratione detur ea experientia non video. Certe P. Vazquez & eius discipuli, consentaneè ad suam doctrinam, eam cōstanter negabunt. Etenim mens nostra non quiescit, sed per innumeras rerum combinationes continuo serè motu vagatur, in varias cogitationes distrahitur; & per specierum agitationem, & irrequietum motum, aliæ & aliæ continuo succedunt. Quod vsque adeo verum est, vt nemo sit, qui per tempus, quod valeat discerni, non patiatur aliquam in cogitationibus variationem, vel ex alicuius obiecti noua propositione, vel quia eadem obiecta iā vel segnius vel viuacius appareant. Non ergo facile est nos experiri de facto eandem volūtatem etiam sub principijs similibus iam velle, & iam nolle pro diuersis temporibus.

40 Secundum, quod addunt, etiam exigui momenti est: nempe Deum iuxta PP. *quærere tempus opportunum* vt vocatio sit congrua, cum nunquam dicant Deum de indiuiduatione auxiliorū curasse. Sed vellem scire vnde colligunt hi RR. per *tempus opportunum* ad distinctionem temporis importuni nihil aliud intelligi quā instantia, vt indiuidualiter distinctum ab instanti A: Cum autem dicitur Deus de industria seligere auxilium, quod illi voluntati congrue-

grue-

gruere præcognoscitur, non intelligi auxilium B. vt distinctum præcisè individualiter ab auxilio A. sed aliter consideratum?

41 PP. igitur docent Deum, tum quærere, ad obtinendũ ab homine consensum, auxilium pro vt scit illi congruere, seu auxilium congruum: tum vocare hominem in tempore, quod opportunum cognoscit, vt vocationi respondeat. Cæterum PP. nec affirmant, nec negant Deum de Individuatione entitatiua, aut temporis aut auxilij curare. Sed hoc dubium ex alijs principijs resoluendum est. Docent quidem Sanct. Patres Deum de industria quærere & tempus opportunum vocandi, & auxilium congruum vt vocet. At vero esse vnum instans v.g. tempus opportunum, esse vero aliud instans v.g. B. tempus non opportunum independenter ab alijs occurrentijs, quæ erunt in vno, potius quam in altero instanti, nescio vbi PP. vel leuiter indicauerint, nedum aperte docuerint; quemadmodum dum PP. dicunt Deum quærere & de industria seligere auxilium congruum, non determinant an congruitas cõuenire posit vni auxilio potius quã alteri solum numericè distincto, & cæteris alijs omnino inuariatis. Aliunde ergo quam ex his Patrum testimonijs nostræ quæstionis resolutio quærenda est. Ad aliud, quod RR. addunt: nempe, non posse coniungi in eadem voluntate pro eodem instanti consensum, & dissensum respectiue ad diuersa auxilia numero solum, distincta, dicemus in solutione argumentorum.

42 Ex dictis infertur idem omnino, quod dictum est de voluntate creata cum diuersis solo numero libertatibus, dicendum pariter esse de Deo cum diuersis virtualiter libertatibus, etiam omnino similibus. V.g. Deus præuiso peccato Adami, decreuit illum redimere, & à peccato liberare: quæ libertas diuina constituta fuit per cognitionem peccati, quod de facto commisit. Asserimus ergo quod ex decreto diuino, quod modo Deus habet redimendi genus humanũ à peccato originali cõmisso per comestionẽ pomi A. nullatenus infertur Deũ decreturũ genus humanũ redimere, si Adamus loco pomi A. comedisset pomũ B. Ratio desumitur ex dictis, Nã, si Adamus comedẽdo pomũ B. violasset præceptum, cognitio diuina de peccato Adami nõ esset eadẽ virtualiter cũ cognitione, quã modo habet de peccato Adami: siquidem in genere physico esset peccatum diuersum. Cũ autẽ per cognitionẽ peccati constituatur inadæquatẽ libertas diuina ad decernẽdum Christũ in remediũ peccati: hinc fieret libertatẽ, quã Deus tunc habet, fore virtualiter diuersã à libertate, quam modo habet ad decernendum Christum. Si ergo exercitium vnius libertatis modo existentis non arguit simile exercitium

citium pro caſu alterius libertatis omnino ſimilis: planè deducitur ex noſtra doctrina, quod ex eo quod peccante Adamo comedendo pomum A. decernatur Chriſtus, minimè infertur quod etiam decerneretur, ſi peccaret Adamus comedendo pomum B.

43 Ex qua doctrina deducitur quid dicendum ſit circa illam quæſtionem celeberrimam: an, ſi Adamus non peccaret, Chriſtus veniret? Nam ſi ſermo ſit loquendo de eodē decreto, & vi cuius venit Chriſtus; inquirendum eſt an decretum, per quod de facto decretus fuit Chriſtus Dominus habuierit aliquam dependentiam à præuiſione peccati Adami vt præuiſi, ſaltem vt à conſtitutiuo libertatis. Nam ſi habeat aliquam dependentiam, & hæc ſit intrinſeca, & eſſentialis, certum mihi eſt non venturum Chriſtum deficiente peccato: nam deficiente peccato, deficeret præuiſio illius, deficienteque illius præuiſione, deficeret aliquid, cum quo intrinſecè conſtituitur præſens decretum: conſequenterque præſens decretum deficeret. Si vero præſens decretum habeat aliquam dependentiam extrinſecam à præuiſione peccati, incertum erit: an deficiēte eiuſmodi præuiſione, exiſteret decretum, quia nulla eſt ratio conuincens pro vna potius, quam pro altera parte, vt magis ex profeſſo dicemus tract. de Incarnatione.

44 Cæterum: ſi ſermo ſit: non præciſſe de aduentu Chriſti ex vi præſenti decreti: ſed omnino abſolutè: an, videlicet, ex voluntate, & decreto præſenti, quo Deus de facto decernit Chriſtum cum reſpectu intrinſeco ad peccatum, inferatur decernendum fore per aliud decretum Adamo non peccante: vel; quia modo minus principaliter decernitur in remedium peccati: vel, quia decernitur, tum propter remedium peccati, tum propter excellentiam myſterij tanquam propter rationes adæquatas diuiſiuè mouentes: ſi inquam, in hoc ſenſu intelligatur quæſtio, reſpondendum eſt iuxta ſuperius dicta, minimè ex decreto præſenti inferri vlla prorſus ratione aliud ſimile decretum Adamo non peccante: nam, quantumvis decretum, quod modo eſt, habeat pro motiuo principali, & ſi vel is, adæquato, excellentiam myſterij ſecundum ſe, nihilominus cum libertas ad decretum reſpiciens intrinſecè peccatum conſtituatur per cognitionem peccati: inde fit deficiente peccato, iam non futuram in Deo eandem virtualiter libertatem ad decernendum. Cumque ex exercitio libertatis præſentis, non inferatur, ob noſtræ ſententiæ fundamentum, aliud ſimile exercitium in caſu alterius ſimilis libertatis: hinc de primo ad vltimum deducitur ex decreto de Incarnatione, quod reſpicit peccatum, nullatenus inferri Chriſtum

ſenſu;

venturum deficiente peccato, quantumuis aliud distinctum à peccato sit motiuum adæquatum decernendi Incarnationem. Quamobrem hæ & aliæ similes quæstiones non ex principalitate, vt ita loquar, siue ex adæquatione motiui decidendæ sunt, sed præcisse ex eo quod in alijs casibus haberet Deus aliam libertatem ad decernendum, saltem numero virtualiter distinctam.

SECT. III.

Rationes aduersariorum proponuntur, & dissoluuntur.

45 Arguunt primo aduersarij. Non solum opponuntur contradictoria formalia; sed etiam virtualia, & talia æquiualenter. Sed *Petrum fore consensurum auxilio A, & non fore consensurum auxilio B, solo numero distincto, reliquis omnibus inuariatis* sunt contradictoria saltem æquiualenter. Ergo opponuntur inter se. Maior est certa, & consequentia bona: minor probatur. In casu, quo quis vellet ouum A. v.g sibi contradiceret nolendo ouũ B. primo simillimum & quod nullo modo à primo discerneret. Ergo etiam in nostro casu. Declaratur vlterius argumentum à P. Quiros. Si aliquis, proposito sibi ovo A. vellet illud retinere per quatuor instantia, & postea eo inscio loco ovi A. proponeretur illi ouũ B. non posset absque contradictione permanere in prima voluntate, & simul nolle retinere ovum B. sibi propositum siquidem putat esse ovum A, quod retinere vult. Ergo siquis esset voliturus ovum A. in hoc instanti, non potest contingere ipsum non esse voliturum B. omnino simile, si ei proponeretur. Hanc consequentiam non probat Pater Quiros, sed progreditur ad aliam circa auxilia hac ratione. Ergo nec potest cõtingere sub vno auxilio quem operari in hoc instanti, & non esse operaturum in eodem instanti sub alio auxilio omnino simili. Omitto probationes huius secundæ consequentiæ, quia eas legitimas iudico supposita prima: quam ob rem ad præcedentium propositionum examen procedam, vt prædicto argumento solutionem adhibeam.

46 Respondeo ergo; negando minorem primi syllogismi: nam, licet auxilium A. æquiualeat auxilio B. [illegible] ad alia munera; non vero in ordine ad influendum vel physice vel conditionate in consensum realiter respondentem auxilio B. quare consensurum fore auxilio A. & non fore consensurum auxilio B. nec virtualiter quidem

dem

dem sibi contradicunt. Ad probationem minoris: nego antecedens: optime enim qui nunc vult ouum A. fortè non vellet ouum B. si ei proponeretur quantumvis simile ouo A. imò forte non vellet ipsum ouum A, si alia cognitione omni simili proponeretur illi.

47 Ad declarationem, seu confirmationem argumenti; concesso antecedenti, nego consequentiam. Neque facile capio, quæ illatio sit vnius ex alio. Verissimum quidem est non me posse in sensu composito volendi efficaciter retinere per quatuor instantia ouum A, velle non retinere in vno ex illis quatuor instantibus v.g. in secundo, ouum, quod per deceptionem iudico esse ouum A. quia non possum velle simul actu, quæ mihi proponuntur vt contradictoria. Cumque ob deceptionem, qua existimo ouum B. & ouū A. esse idem ouum, mihi proponuntur *velle retinere ouum mihi propositum in primo instanti*, & *velle non retinere ouum propositū in secundo* vt *velle retinere & non retinere idem ouum*, & *retinere, & non retinere idē ouum* sint duo contradictoria: hinc fit *velle retinere ouum propositum in instanti A, & velle non retinere ouum propositum in instanti B*. mihi apparere vt voluntatē simultatis duplicis contradictorij. Ex quo infertur eatenus non posse coniungi eos actus: quia sunt simul circa obiecta, quæ mihi positiuè vt contradictoria apparent.

48 At vero me actu velle in primo instanti ouum A. & simul esse verum me noliturum in sensu diuiso illius volitionis, ouum B. quantumvis iudicarem esse ouum A. si mihi proponeretur in eodem instanti, non est coniungere actu voluntates efficaces circa obiecta, quæ mihi vt cōtradictoria appareant; sed habere de facto voluntatem circa vnum contradictorium, & habiturum voluntatem circa aliud in sensu diuiso à prima voluntate in alijs circumstantijs, nempe in casu alterius propositionis. Quamobrem nescio quæ paritas, aut proportio inter vnum, & alterum casum intercedat.

49 Arguit secundo P. Quiros. Si Deus poneret simul in voluntate auxilium A. & auxilium B. omnino simile, subiectum vtrūque determinationi & placito voluntatis, non posset ista velle operari vtendo potius vno auxilio, quam alio: quia se determinare hac ratione esset se determinare ad indiuiduationē effectus: quæ determinatio non est penes dominium voluntatis. Ergo voluntas sub auxilio A. in hoc instanti etiam operaretur sub auxilio B. si ipsi daretur loco auxilij A. Consequentia probatur. Nam si eo quod volūtas non discerneret, eodem modo compararetur cum vtroque auxilio simul existente; ita existente diuisim vno loco alterius, eodē

etiam modo compararetur, quando quidem non discernit habeat ne, dum operatur, vnum auxilium an duo.

50 Confirmatur. Si voluntas constitueretur proximè potens ad amorem A. & amorem B. quos non discerneret, eo ipso quod se determinaret ad A. se determinaret ad B. alioqui posset determinare indiuiduationem effectus. Ergo similiter voluntas, dum elicit A. eo ipso eliceret B. si ad illum loco A. constitueretur potēs in hoc instanti.

51 Pro responsione duplex distinguenda est sententia: alia, quæ asserit consensum præstitum auxilio A. v. g. non habere intrinsecè, & ex suis prædicatis, esse potius consensum auxilio A. quā auxilio B. Sed constitui in esse consensus vni auxilio potius, quam alteri per existentiam auxilij A. in signo apto ad mouendum: quæ aptitudo in sententia plurium nihil aliud importat quam existentiam auxilij A. in signo non posteriori ad consensum. Alia sententia est, quæ asserit consensum præstitum auxilio A. intrinsecè & essentialiter habere esse consensum præstitum auxilio A: quia est intrinsecè, & essentialiter liber ea libertate, quam de facto habet. Iuxta quam sententiam, si Petrus haberet auxilium A. & B. & consentiret auxilio A. haberet consensum realiter distinctum à consensu qui existeret, si consentiret auxilio B. & etiam, si consentiret vtrique auxilio, haberet consensum realiter intrinsecè distinctum à consensu præstando auxilio A. solum: & etiam à consensu qui præstaretur auxilio B. duntaxat.

52 Iuxta primam ergo sententiam. Respondeo: quod in casu proposito, in quo Petrus pro signo libertatis haberet auxilium A. & B. non posset consentire vni, quin consentiret alteri, nec vni dissentire, quin alteri etiam dissensum præstaret: non quidem quia posset, vel non posset determinare indiuiduationem: vel quia non posset discernere inter auxilia; sed quia cum vtrumque auxilium esset pro signo indifferentiæ, quodlibet *consentire* esset *consentire* vtrique: quodlibetque *dissentire* esset vtrique *dissentire*.

53 Vnde ad argumentum in forma nego antecedens: qua parte asserit ex eo non posse vni consentire, & alteri dissentire, quia non potest se determinare ad indiuiduationem: non enim inde prouenit hæc impossibilitas, sed quia, vt præstetur consensus vtrique auxilio, sufficit existere consensum, & existere vtrumque auxilium pro signo indifferentiæ ad talem consensum. Quapropter cessat vis illatiua consequentiæ: siquidem,

dem, si loco vnius auxilij poneretur alterum, iam non existeret vtrumque pro eodem signo indifferentiæ; consequenterque adhuc in casu consensus auxilio A. posset esse verum quod si existeret auxilium B. in sensu diuiso auxilij A. de facto voluntas dissentiret.

54 Iuxta secundam sententiam asserentem actus esse intrinsece liberos ea libertate, quam de facto habent: respondeo quod in casu, in quo existerent ea duo auxilia, teneretur Deus, vt Petrus esset liber, præstare concursum, vel determinatè ad consensum respondentem auxilio A. vel determinatè ad consensum respondentem auxilio B, vel ad alium consensum respondentem simultati vtriusque auxilij: quia cum Petrus (vt recte ait arguens) non possit determinare indiuiduationem effectus, opus est quod à Deo determinetur determinatione vaga inter ipsum, & dissensum. Quam obrem idem est supponere Petrum habere auxilium A. & B. constituentia libertatem, ac supponere (iuxta sententiam in qua loquimur) Deum præparare concursum ad consensum respondentem intrinsecè simultati vtriusque auxilij: quia existente vtroque auxilio, repugnat concursus vagus inter vtrumque consensum. At vero in nostro casu cum auxilium A. & B. non existant simul, sed vnum existat, altero deficiente, & si secundum existeret, deficeret primum, constituent libertatem per distinctos concursus: ideoque simul cum cōsensu sub vno concursu, potest esse verum quod, si existeret aliud auxilium, esset dissensus sub alio concursu.

55 Vnde ad argumentum in forma: distinguo antecedens. In casu existentiæ duplicis auxilij pro signo indifferentiæ non posset voluntas consentire vni, & dissentire alteri: quia non potest se determinare ad indiuiduationem: præcisè: nego: & quia Deus in prædicto casu præparat concursum indiuisibiliter vtrique auxilio: concedo. Cum igitur in nostro casu præstet Deus diuersos concursus: vnum de facto, & alterum conditionatè: hinc deducitur perperam ab vno casu ad alium argumentum desumi.

56 Ad confirmationem respondeo eodem modo: quod, cum voluntas non posit se determinare ad indiuiduationem effectus, spectabit ad Deum præparare concursum, vel ad amorem A. solum, vel ad amorem B. solum, vel ad simultatem vtriusque: implicat autem Deum præparare concursum indifferentè inter A. & B. Quapropter voluntati tribuetur potius amare quam

non amare, non autem quod amet amore A. potius quam B. At vero in nostro casu simul cum consensu præstito auxilio A. verum esset quod, si existeret auxilium B. haberet voluntas præparatum cōcursum ad consensum, & dissensum: qua propter posset eligere quod vellet.

57 Arguit 3. P. Castros insistens eidem fundamēto. Ideo voluntas create non determinat indiuiduationem effectus, quia ea non se magis determinat ad amorem A. quam ad B. Ergo voluntas dum de facto elicit A. non magis se determinat ad A. quam ad B. Tunc sic. Voluntatem, dum de facto elicit A. non magis se determinare ad A. quam ad B. est voluntatem quatenus est ex se determinare & ponere vtrumque extremum, de facto vero non ponere, quia non habet potestatem expeditam ad B. sed ad A. Sed ponere quatenus est ex se vtrumque actum, & ideo de facto non ponere, quia non habet potestatem expeditam ad B. est formaliter elicituram esse B. si ad B. eam potestatem haberet. Ergo voluntatem, dum de facto elicit A. non magis se determinare ad A. quam ad B. est fore elicituram B si haberet potestatem expeditam ad B. quod est idem, ac si constitueretur libera ad B. Ergo, dum voluntas elicit consensum respondentem libertati A. eliceret consensum respondentem libertati B. si eam haberet.

58 Huius argumenti consequentiæ legitimæ sunt: & maior videtur euidens: nam determinare amorem & non determinare magis vnum quam alterum amorem, est determinationem æquè respicere vtrumque: & consequenter æquè quatenus est ex se elicere & determinare vtrumque. Iam vero minor, nimirum, *æquè determinare A. & B. quatenus est ex se, & solum ob defectum potestatis ad B. non elicere B.* esse formaliter elicituram esse voluntatem B si haberet potestatem ad B. ita probatur. Deficiente tota ratione, quare non sit B. existet B. siquidem quodlibet extremum datur quotiescumque deficit tota ratio, quare non detur. Sed tota ratio, quare non datur consensus B. est defectus potestatis. Ergo data potestate dabitur B.

59 Hoc argumentum solum probat quod, si daretur potestas ad B. & simul poneretur A. poneretur etiā B. non autem probat absolutè quod, si daretur potestas ad B. etiam diuisim ab extremo A. daretur B. Qua propter concesso primo entimemate: distinguo maiorem quoad secundam partem: de facto ideo non ponit B. quia non habet potestatem ad B. sumpto ly *de facto* præcisè pro instanti, in quo ponit A. & non B. nego:

nego. Sumpto ly *defacto* pro casu, quo ponat libere consensum A. concedo maiorem. Et distinguo minorem etiam quoad secundam partem: ideo de facto non ponere B. quia non habet potestatem, est formaliter elicituram esse B. si haberet potestatem: præcisè si haberet potestatem: nego: si haberet potestatem, & simul daretur de facto quod poneret vere, & realiter amorem A. concedo minorem. Et distinguo similiter consequens. Ergo voluntatem, dum de facto elicit A. non magis se determinare ad A. quam ad B. est formaliter elicituram esse B. si haberet potestatem expeditam ad B. Præcisè: nego. Si haberet potestatem ad B. coniunctim cum eo quod eliceret A. concedo consequentiam.

60 Ob. 4. Petrum consentire cum cogitatione collata à Deo ex fine misericordiæ infert infallibiliter ipsum consensurum fore eidem cogitationi ex alio motiuo collatæ. Ergo pari ratione Petrum consensurum fore auxilio A. infert consensurum etiam fore auxilio B. omnino simili, si illi conferretur. Antecedens videtur certum. Nam Petrum consensurum esse vni libertati, infert infallibiliter consensurum fore eidem libertati, in alijs circunstantijs omnino impertinentibus ad consensum. Sic Petrum consensurum libertati A. dormiente Turca, infert infallibiliter Petrum consensurum eidem libertati etiam vigilante Turca, quia Turcam dormire, aut vigilare impertinenter omnino se habet ad consensum Petri. Sed cogitationem, seu libertatem, cui Petrus consentit, collatam esse ex hoc, vel illo fine, impertinenter se habet ad consensum. Ergo consensus præstitus cogitationi A. collatæ ex vno fine, arguit consensum præstandum eidem cogitationi ex diuerso fine collatæ.

61 Iam vero consequentia: videlicet, ex hoc inferri Petrum consentientem auxilio A. consensurum fore auxilio B. si loco auxilij A. in voluntate poneretur, probatur: tum: quia esse potius auxilium A. quam auxilium B. omnino simile, per accidens se habet ad mouendam voluntatē: tum etiā: quia Deus: dū confert libertatem, seu auxilium A. ex fine misericordiæ, v. g. actus, quo applicat suam omnipotentiam respicit intrinsecè motiuum misericordiæ: quapropter præparatio concursus, quæ est aliquod constitutiuum libertatis, diuersa est in casu auxilij A. ex fine misericordiæ à præparatione concursus in casu eiusdem auxilij A. ex fine alio, v. g. amicitiæ. Ergo, sicut hæc variatio numerica præparationis concursus, licet inclusa in libertate, non tollit, quo minus cōsensurus auxilio A. collato ex vno fine, consensurus infallibiliter

foret eidem auxilio A. collato ex diuerso fine: ita pariter distinctio numeria auxiliorum non obstabit, quo minus consensurus vni, consensurus infallibiliter foret alteri omnino simili.

62 Hoc argumentum contradictorias probationes adhibet antecedenti, & consequentiæ. Nam ex eo probat consentientem auxilio A. ex fine misericordiæ collato, consensurum fore auxilio eidem collato ex alio fine, quia cōferri auxiliū ex hoc, vel illo fine est omnino extra libertatem: ob idque vtitur somno; & vigilia Turcæ impertinenter penitus ad consensum Petri se habentibus. Deinde ad probādā conseq. seu paritatē à fine ad auxiliū deducta, statuit voluntatē conferendi auxiliū A. ex fine misericordiæ esse voluntatē præparantē concursum, consequentérque esse voluntatē cōstituentē libertatē, siquidē ea volūtas est applicatio omnipotētiæ. Cū igitur etiā supponat hanc voluntatem respicere intrinsecê finē, plane deducitur variari numericê libertatē ex eo quod auxiliū A. conferatur ex diuerso motiuo. Ergo, vt probetur antecedens, volūtas conferendi auxilium ex tali motiuo ponitur extrinseca libertati: vt autem probetur consequentia, statuitur libertatē cōstituere.

63 Igitur respondeo: si semel asseratur voluntatem collatiuam auxilij esse applicationem omnipotentiæ, vel per respectum ad eam voluntatem applicationem omnipotentiæ saltem numericê variari, idem dicendum esse de diuersitate voluntatis conferentis auxilium, ac de diuersitate auxiliorum. Qua propter in hac suppositione negandum est antecedens superioris argumenti. Nec obstat quod adducitur in eius probationem: nimirum paritas desumpta à somno Turcæ: somnus enim Turcæ per accidens penitus se habet ad consensum Petri. At quod, auxilium conferatur ex hoc, vel illo fine, non per accidens se habet, sed intrinsecê constituit libertatem, quæ de facto datur: siquidem voluntas conferendi auxilium ex hoc fine est etiam applicatio omnipotentiæ, & applicatio omnipotentiæ proculdubio ingreditur libertatem.

64 Vbi obiter nota iuxta hanc suppositionē perperā dici libertatem conferri ex hoc motiuo, cum possit conferri ex alio: etenim, si loquamur de hac numero libertate, falsum est potuisse ex alio motiuo conferri, quia hæc libertas numero includit hanc applicationem omnipotentiæ, & hæc determinata applicatio omnipotentiæ est hæc voluntas determinata conferendi hoc auxiliū ex hoc numero motiuo. Potuit igitur hoc auxilium numero, quod est pars libertatis, conferri ex hoc, vel illo motiuo; potuit etiā libertas, prout præscindit ab hac, vel illa libertate, esse ex alio motiuo:

siquis

ſiquidem potuit eſſe alia numero liberas conſtituta per voluntatē, (quæ eſt applicatio omnipotētiæ) collatiuā auxilij ex alio motiuo nō tamē tota libertas, quę de facto datur, potuit eſſe ex alio motiuo

65 Si vero aſſeratur voluntatē conſententem auxiliū non eſſe applicationem omnipotentiæ: conceſſo antecedenti; neganda conſequentia eſt propter manifeſtam diſparitatem: auxilium enim ingreditur libertatem: ſecus voluntas conferens auxilium. Ad conſequentiæ primam probationem: reſpondeo: hoc auxilium determinatū per accidens ſe habere noſtro modo cōcipiendi ad rationē conſenſus vt ſic. Cæterum realiter, & à parte rei non ſe habere per accidens, ſed realiter influere in conſenſum. Ad ſecundā prob. iam dictum eſt eatenus à nobis admitti voluntatem conſentientē auxilio A. collato ex vno fine conſenſuram fore eidem auxilio collato ex alio fine, quatenus voluntas conferens non eſſet applicatio omnipotentiæ. Si vero foret applicatio, tunc conſequentia bona eſſet, falſum autē antecedens: nimirum voluntatem conſentientē auxilio A. collato ex vno fine fore conſenſurā eidem collato ex alio fine.

66 Ob. 5. Saltē moraliter ex conſenſu præſtito libertati A. infertur præſtandum fore conſenſum libertati B. omnino ſimili, ſi poneretur. Sed eadem ratio, quæ probare valet illationem moralē, probare etiam poteſt illationem metaphyſicā. Ergo vel nullā, vel etiā metaphyſica illatio interveniat neceſſe eſt. Cōſequentia eſt bona, & maior videtur ipſo lumine naturæ nota. Quid enim magis pronum eſt iudicare, quam Petrum conſentientem hic, & nunc auxilio A conſenſurum fore alteri auxilio omnino ſimili, omnino inuariata, vel minima circunſtantia. Iam vero minor, ad quā reuocatur difficultas, videtur etiā probari. Etenim nequit eſſe alius titulus illationis moralis, niſi in ordine ad conſenſum virtualiter ea auxilia diſtincta non eſſe, ſed idē omnino auxiliū. At hæc identitas virtualis, non ſolum arguit moralem illationem, verumetiam metaphyſicam. Ergo eadem ratio, quæ probat illationem moralem, vel nihil, vel metaphyſicam illationem perinde conuincit. Hæc vltima minor probatur. Indiſtinctio ſiue identitas virtualis auxiliorum in ordine ad conſenſum nihil aliud eſt, quam ea auxilia non diſtingui in ratione conditionis, aut hypotheſis ad conſenſum: conſequenterque non poſſe vnum eſſe hypotheſim, ſub qua daretur cōſenſus, quin alterum pari ratione ſit hypotheſis, ſub qua etiā conſenſus daretur: alioqui non eſſent idem virtualiter in ordine ad conſenſum. Sed vnum non poſſe eſſe hypotheſim ad cōſenſum, quin alterum ſimiliter hypotheſis ſit, qua poſita daretur conſenſus, eſt

dari illationem metaphysicam à consensu sub vno auxilio ad consensum sub alio auxilio, si daretur. Ergo prædicta identitas virtualis non solum moralem, verum & metaphysicam arguit illationem.

67 Resp. negando non solum illationem metaphysicam, verumetiam moralem ab vno ad alterum casum. Quod, ne tibi difficile appareat, animadvertendum est iuxta nos (& iuxta veritatē) non magis inferri consensum futurum sub auxilio B. ex consensu sub auxilio A. quam consensum in secundo instanti ex consensu in primo sub eadem omnino indifferentia. Cæterum supponamus Petrum nimis difficulter, vincendoque grauissimam, & molestissimā tentationem, consensisse auxilio in instanti A. vsque adeo, vt attenta viuacissima cogitatione ad culpam instiganti, fore moralem necessitatem peccandi gloriose superauerit.

68 Hoc casu inspecto: certum est quod, si Petrus in alio instanti eadem tentatione omnino pulsaretur, iterum subiret moralem, seu fere moralem necessitatem peccandi: sicut ergo in primo instanti probabilius erat peccaturum Petrum, quam victurum tentationem: pariter in secundo casu, eadem erit probabilitas maior. Quod autem vicerit in primo instanti non tollit quo minus eadem sit tentatio, idemque periculum lapsus in secundo. Pari ratione dicendum est in nostro casu. Itaque moralis necessitas, seu probabilitas euentus sub auxilio B. non æstimanda est penes euentum præcisè sub auxilio A, quod auxilium non existeret existente auxilio B. sed independenter omnino à eo euentu præcisè æstimanda est penes maiorem, vel minorem inclinationem antecedentem.

69 Vere verum est aliquando ex ipso euentu prudenter nos inferri necessitatem, vel inclinationem moralem antecedētem. V. g. videmus Petrum sepissimè actus alicuius virtutis puta liberalitatis exercere. Ex hoc prudenter inferimus inclinationem benefaciēdi: quia cum in casibus æquæ omnino indifferentię connaturalius sit, iam sic, iam aliter indifferentiam exercere: & in nostro casu Petrus non variè, sed vniformiter in benefaciendo se exerceat: hinc eum ad benefaciendum non æquè indifferentem, sed propria generosa indole inclinatū existere apparet. Pariter ex eo quod in rebus non exigui momenti, & quibus, nec eximia vtilitas, allicit, nec ingens iactura imminet, aliquis operatur, prudenter etiam coniectamur ad nullam cōtradictionis partem hominem illum vehementer adduci, quia in rebus exiguis connaturalius est proprium ingeniū sequi, quam illi parum vtiliter obniti.

70 Cæterum hoc nō est contra nostrū assertū: quia aliud est

es

ex euentu inferre naturā liberatis, & indifferētiæ: aliud valde diuersum ex vno euentu in consulta, & non inspecta libertate alium euētum immediatê, vel metaphysicê, vel moraliter inferre: Illud primum libenter fatemur: hoc vero secundum semper constanter negabimus.

SECT. IV.

Argumenta Theologica aduersus nostram conclusionem proponuntur, & dissoluuntur.

71 INgeniosi RR. in re theologica theologicis rationibus vti affectantes, omissis pro sua sententia philosophicis probationibus.

72 Ob. 1. Sententia communissima Theologorum asserentium posse fieri aliquod bonum opus morale facile sine gratia, nequit aliter defendi, nisi asserendo consentientem auxilio A. consensurum auxilio B. omnino simili. Ergo vel hoc est asserendum, vel saltem nostra sententia alliganda est sententiæ asserenti nullum opus bonum, quantumvis leue, & facile posse fieri sine gratia. Antecedens probatur. Si consensus auxilio A. non eo ipso foret consensus auxilio B. omnino simili: qui de facto elicit bonum opus morale leue, & facile vocatus auxilio A. non ideo opus eliceret vocatus alio auxilio omnino simili. Ergo non aliter elicit illud opus, nisi quatenus Deus inter auxilia similia ad illud opus eligit efficax, relicto inefficaci, quæ auxilij selectio gratia est. Ergo non potest bonū opus fieri, nisi auxilium efficax seligatur; & consequenter quin Deus gratiose operetur in ea selectione auxilij. Ergo iuxta sententiam nostram nullum opus bonum morale, quantumvis leuissimum, & facillimum potest fieri sine gratia.

73 Respondeo: negando primum antecedens. Ad eius probationem: nego antecedens vniuersaliter sumptum. Etenim, licet consensus sub auxilio A. non inferat futurum esse consensum sub auxilio B. si ponatur; non ideo necessarium metaphysicê, nedum moraliter, est inter auxilia similia omnino auxilio A. aliquod esse, cui dissentiret Petrus, si eo vocaretur. Imò censeo quod quando Petrus consentit facile, & suauiter auxilio A. quod auxilium maximopere allicit ad consensum sine eo, quod ad dissensum detur ex parte motiui æqualis allicientia, sed longe inferior: in hoc, inquam casu, prudenter coniectari potest Petrum cuilibet alio auxilio omnino simili auxilio A. fore consensurum: non quia ex vno consensu alter infe-

inferatur, quod intendunt aduersarij, sed quia ipsa libertas, vtpotè magis propendens ad consensum, quam ad dissensum, argumentũ probabilissimum sit consentiendi cuilibet alteri libertati omnino simili, quin vllo modo hoc argumentum à consensu præstito auxilio vires desumat.

74 Ex hac doctrina infertur posse dari casum, in quo Petrus eliciat aliquod bonum opus morale absque eo, quod Deus seligat gratiose inter auxilia similia efficax ab inefficaci: quia in pluribus casibus omnia auxilia similia erunt efficacia: non quia (vt sæpe monui) ex consensu præstito vni inferatur consensus præstandus reliquis. Sed quia libertas ipsa vsque adeo inæqualiter propendet in contradictionis extrema, vt cõnaturalissimum sit quemlibet ita vocatum consensurum, & quod adeo connaturale est, poterit euenire.

75 Ob. 2. intendens probare Theologos sentientes cum P. Vazquez nullum opus morale posse fieri sine gratia, etiam sentire (attento modo defendendi suam conclusionem) non posse ex duobus auxilijs omnino similibus respectiuè ad easdem circumstantias vnum esse efficax, & alterum inefficax. Sic igitur arguunt. P. Vazquez cum suis, vt adstruat gratiam ad opus quodlibet morale, non petit rationem ab electione inter hoc, & illud auxilium omnino similia, sed semper recurrit ad gratiam factam in ipsa præsenti dispositione causarum; cui alias debetur cogitatio congrua, quæ excitatur; quam putat gratiam, quia potuisset Deus instituere alium ordinem rerum, in quo non deberet resultare. Ergo etiam P. Vazquez cum suis supponit vt indubitatum, supposita iam tali serie, & applicatione causarum, non dari locum gratiæ quoad congruitatem cogitationis penes potestatem, quæ tunc restat Deo ad diuersas indiuiduationes cogitationũ seligendo efficacem ab inefficaci.

76 RR. dum hoc nobis opponunt argumentum, doctrinæ P. Vazquez nequaquam meminisse videntur. Asseruit P. Vazquez de Incarnat. disp. 74. cap. 7. per totum causas secundas non determinari à causa prima ad indiuiduationem effectus, sed se ipsis esse determinatas vt in hoc aggregato circunstãtiarum loci, temporis &c. producant hunc numero effectum, & non alium. Huius principij non immemor P. Vazquez, vt gratiam defenderet in elicientia cuiuslibet boni operis, non ad electionem huius cogitationis præ alia omnino simili in præsente causarum institutione, sed ad hanc causarum institutionem præ alia merito recurrit: cum enim apud ipsum præsentes circunstantiæ vt hoc determinato modo combi-

natæ

natæ non possint sortiri aliam cogitationem, præter eam, quę de facto datur; hinc oritur Deum, vt obtineat ab homine opus bonum morale, debere ita disponere agregatum causarum, vt potius cogitatio efficax, quam inefficax resultet.

77 Itaque non recurrit Deus ad diuersam constitutionē iuxta P. Vazquez: quia sub hac determinatione causarum omnes cogitationes sint vel efficaces, vel inefficaces; sed quia sub ea determinatione causarum, & circunstantiarum, non sunt plures cogitationes, inter quas possit fieri selectio; sed vnica duntaxat. Ex quo solum potest inferri, iuxta sententiam P. Vazquez, non habere locum prædictam quæstionem: quia non sunt plures cogitationes omnino similes respectu eiusdem instantis. Non vero infertur consentientem auxilio A. consensurum auxilio B. omnino simili, si ei cōferretur: siquidem apud Vazquez nō sunt plures cogitationes solo numero distinctæ respectu eiusdem agregati causarum, & circunstiarum.

78 Ob. 3. In illa quæstione apud PP. celebri: Cur Deus cōstituat hominem in circunstantijs, in quibus scit peccaturum, plures ex eis respondent hoc fieri, vt Deus ad impleat munus causæ primæ. At hæc ratio vim non haberet; si dissensurus vni auxilio possit esse consensurus alteri omnino simili. Ergo hoc vltimum debet negari, ne Patrum ratio inefficax, & inepta videatur. Consequentia est bona, & maior constat ex Cirillo, & Niseno apud P. Aldrete disp. 2. de Prædest. sect. 5. num. 10. & P. Antonium Perez 1. p. pag. 352. minor vero prob. Si inter cogitationes omnino similes respectiue ad idem instans, & easdem circunstantias vna possit esse efficax, & altera inefficax, & non potius, vel omnes efficaces, vel omnes inefficaces, Deus eque satisfaceret muneri causæ primæ per cogitationem efficacem, ac per inefficacem. Ergo dum Deus constituit hominem in circunstantijs, in quibus peccaturus est, non id exequitur ex munere causæ primæ, quando quidem absque contrauentione ad tale munus posset determinare ad cogitationem, quā prę uidet efficacem. Ergo, vt ratio eorum Patrum efficax sit, necesse est fateri in casu cogitationis inefficacis non esse aliam omnino similem, quæ efficax foret, si poneretur.

In primis posset responderi cum P. Vazquez in illo casu non esse cogitationem efficacem: non quia omnes sint inefficaces, sed quia pro eo casu vnica duntaxat est possibilis, quæ de facto erit inefficax. Cæterum omissa hac solutione, quia non est plane iuxta nostram sententiam.

79 Respondeo in pluribus casibus esse verum (vt supra dicebamus in responsione ad primum argumentum) omnia auxilia omnino similia respectiuè ad idem agregatum circunstantiarum fore inefficacia: non quia inefficacia vnius pugnet cum efficacia alterius præcisse vt inefficacia auxilij omnino similis; sed quia homo constituitur in circunstantijs, quæ longe magis ad peccatum, quā ad eius carentiam inclinant, in quo casu pluries eueniet omnia auxilia fore inefficacia. Quam ob rem in illo casu, vt Deus causæ primæ muneri satisfaciat, tenetur permittere peccatum. Ex quo infero hanc Patrum solutionem non esse pro omni casu, sed pro aliquibus accipiendam. Nam in genere cur Deus constituat aliquem hominem in circunstantijs, in quibus prævidit peccaturum, cum alium misericorditer ab eo discrimine subtrahat, iudiciorum Dei est profundissima abyssus. Vbi cum Apostolo licet solum exclamare, *ò altitudo diuitiarum, &c.*

80 Ob. 4. ex potestate Dei ad conuersionem liberam cuiuslibet quantumvis obdurati, & obstinati animi, in hunc modum. D. Aug. vt conuincat hanc plenissimam Dei potestatem ad quemlibet conuertendum, semper recurrit ad dissimilitudinem auxiliorum, quibus Deus potest hominem ad pænitentiam vocare, vt constat tota quæstion. 2. ad Simplicianum, & potissimum ex illis verbis. *Cum ergo alius sic, alius autem sic moueatur ad fidem ecquis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad fidem cōuerteret*: sed hic recursus ad dissimilitudinem auxiliorum necessarius non foret, si inter auxilia omnino similia, alia efficacia, alia inefficacia esse possint. Ergo cum Diuus Aug. semper ad auxilia dissimilia recurrat, tacitè supponit inter auxilia omnino similia non posse alia efficacia, alia esse inefficacia.

81 Admitto modo, quod constanter semper negabo, videlicet, necessitatem metaphisicam efficaciæ alicuius auxilij vagè accepti respectu cuiuslibet creaturæ rationalis. Adhuc tamen censeo exinde perperam inferri quod RR. Intendunt. Et in primis potius ex hac necessitate videtur mihi oppositum non parum probabiliter persuaderi posse. Quod sic ostendo. Vt hæc necessitas vaga efficaciæ alicuius auxilij consistat, opus est esse infinitos modos vocationum, prout hic & nunc res constitutæ sunt, & prout quilibet homo iuxta prouidentiam ordinariam se habet. At difficillimum est respectu cuiuslibet hominis, prout naturaliter accidunt res, esse infinita auxilia dissimilia, facilimum vero esse infinita penitus similia. Ergo potius ad similes, quam ad dissimiles vocationes recurrendum

dum est, vt hæc metaphysica necessitas efficaciæ alicuius auxilij salua consistat. Probo minorem, in qua est difficultas.

82 Hæc infinitas auxiliorum dissimilium vel esset penes inæqualitatem intensionis in ipsis cogitationibus excitantibus, vel penes diuersas combinationes causarum, ex quibus excitarentur: non enim restat aliud caput, ex quo prædicta dissimilitudo infinita proueniat. Sed ex nullo ex ijs potest prouenire. Ergo non datur. Probo minorem per partes. In primis infinitas hæc auxiliorum dissimilium non potest esse penes intensionem, & remissionem: tum quia probabilius est qualitates, prout in præsenti prouidentia producibiles, habere terminum in intensione: tum quia cogitationes supernaturales, quas de facto Deus immittit, sunt proportionatæ cogitationibus naturalibus, quæ ex præsenti rerum, & causarum occursu excitari debent. Cum autem hæ cogitationes habeant terminum intensionis, quando quidem causarum occursus, & combinatio vsque ad certam & limitatum terminum possint mouere: hinc deducitur cogitationes auxiliantes terminum in intensione habere debere.

83 Deinde hæc infinitas auxiliorum dissimilium oriri nõ potest ex diuersa cõbinatione causarum, & creaturarum: quia finiti termini non possunt infinitas diuersitates in combinationibus admittere. Sed omnes causæ, omnesque creaturæ simpliciter sunt finitæ. Ergo non possunt infinitas combinationes diuersas accipere. Nec per partes proportionales potest sufficiens infinitas assignari. Nam dissimilitudo requisita in cogitationibus ad contingentiam diuersi euentus debet esse dissimilitudo perceptibilis, & determinabilis. At hæc diuersitas in cogitationibus non potest prouenire, nisi à comparatione diuersa causarum: non vtcumque diuersa, sed penes aliquam diuersitatem determinatam aliquo tam. Ergo nunquã saluatur, vel saltem ægrè nimis concipitur, infinita diuersitas cogitationum sufficiens ad diuersitatem euentus. Ergo, vt saluetur infinitas auxiliorum sufficiens ad euentus diuersitatem, recurrendum est ad auxilia omnino similia, ex quibus aliqua efficacia, alia vero inefficacia esse debeant.

84 Deinde ad argumentum propositum: respondeo D. Augustinum ad dissimilitudinem auxiliorum, & vocationum recurrere: quia, licet ex duobus auxilijs omnino similibus alterum efficax, alterum inefficax possit esse: quando vero ipsa libertas longe magis in dissensum, quam in consensum inclinatur: tunc verisimile est omnia auxilia similia esse inefficacia: quam ob rem aliud auxiliũ

dissi

dissimile ad obtinendum consensum quærendum est, quin exinde inferatur consentientem vni auxilio eo ipso necessario consensurum fore alteri omnino simili. Hoc dixerim, tum dato, & non concesso Augustinum sensisse implicare creaturam omnibus auxilijs dissensuram: tum etiam admisso in verbis prę allegatis, & alijs, quæ communiter adducuntur Augustinum semper loquutum fuisse de auxilijs, & vocationibus dissimilibus: quod quidem non vsque adeo cōpertum est: nam quod *alius sic; alius autem sic moueatur ad finem* nō dicit necessario dissimilitudinem tenentem se intrinsece ex parte vocationum. Nec quod *nemo audeat dicere defuisse Deo modum vocādi, quo Esau ad fidem conuerteretur* continuo infert illum vocandi modum esse dissimilem intrinsece ex parte ipsius.

85 Ob. 5. cumulando nonnulla, in quibus videtur euidēs non variandum fore euentum ex sola numerica principiorum diuersitate. Etenim quis cogitet quod, si Deus exaudit hanc meam orationem A. fortasse non fuisset auditurus orationem B. prorsus homogeneam? Præterea quis non inferat, quod, siquidem Deus voluit redimere peccatū A. Adami, similiter fuisset redempturus peccatum B. prorsus homogeneum, si factum fuisset loco peccati A. v.g. si loco pomi A. comedisset Adamus pomum B. prorsus simile. Ergo videtur cunctis insitum a natura distionem pure numericam auxilij seu cognitionis allicientis nihil conducere ad disformitatem electionis respectiue ad idem subiectum, & instans.

86 Populare sane argumentum: quod manifeste instatur in instantibus. Quis enim dicat quod Deus exaudiens meam orationem, quam fundo hora septima & quarto minuto, non foret exauditurus si eam fudissem hora septima & minuto tertio? Præterea quis non inferat, vt eisdem vtar terminis, quod siquidem Deus voluit redimere peccatum Adami commissum v.g. hora tertia quadrāte secundo, minuto quinto, non eum redimeret commissum minuto sexto? Præsertim cum minus influat in opus instans, quam auxiliū. Idem ergo dicendum est in vtroque casu.

87 Respondeo igitur quemque bene, & recte sentientem de natura libertatis, de illiusque constitutiuis, posse in ijs exemplis ex suppositione vnius casus dubitare de alio omnino simili: solosque imperitos vel in considerantes, vel causam quæstionis præiudicatam habentes oppositum tanquam certum iudicare. Idem enim quod dicimus de diuersis hominibus simili ratione antecedenter affectos respectu eiusdem instantis, & de eodem homine respectiue ad instantia diuersa, dicendum est de eodem homine in eodem instā

ti respectiuè ad cogitationes numero distinctas propter rationem conclusionis. Hæc satis. Dicta cedant in laudem, & gloriam Dei, Beatissimæque Virginis Mariæ absque culpa originali in suæ primo conceptionis instanti: D. Aurelij Augustini. Sanctorum Ignatij de Loyola, Francisci Xauerij, & omnium Sanctorum.

FINIS.